95. Jahr Juli 1924 Heft 3/4

Theologische Studien und Kritiken

Eine Zeitschrift
für das gesamte Gebiet der Theologie
begründet von D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. von Dobschütz, D. K. Eger und D. H. Guthe
herausgegeben von
D. F. Kattenbusch und **D. F. Loofs**



Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha/Stuttgart 1924

Inhalt

Abhandlungen:

Gedanken und Bemerkungen:

Rezensionen:

Theologische
Studien und Kritiken

Eine Zeitschrift
für das gesamte Gebiet der Theologie
begründet von D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. von Dobschütz, D. K. Eger und D. H. Guthe
herausgegeben von
D. F. Kattenbusch und **D. F. Loofs**

Fünfundneunzigster Jahrgang
1923/24



Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha/Stuttgart 1924

Inhalt des Jahrganges 1923/24

Erstes/Zweites Heft

Abhandlungen.

Seite

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Drittes/Viertes Heft

Abhandlungen.

Seite

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Abhandlungen

1.

Ferdinand Kattenbusch

Studien zur Ethik des Patriotismus II.

Über Sterben und Töten fürs Vaterland

In dem ersten Stücke dieser „Studien“ (s. Heft 1/2, S. 78 bis 115) habe ich vorgeführt, was ich mir über die Geschichte der Ideen, die den Patriotismus getragen haben, und in den verschiedenen Völkern praktisch verschieden gestalten, an Kenntnissen gesammelt hatte. Vollständigkeit in der Darbietung des historischen Materials habe ich nicht erstrebt. Immerhin meine ich manches Belangreiche aufgewiesen, dies und das wohl zum ersten Male aus den „Quellen“ herbeigebracht zu haben. Es handelt sich bisher um eine noch wenig in sich selbst zusammenhängende Entwicklung. Erst ganz neuerdings hat man bei der Erörterung der in Betracht kommenden Ideen ernstlich begonnen, von Vor- und Mitarbeitern sich Beihilfe zu holen und den Komplex von Fragen, die der Gedanke des Vaterlandes umschließt, in seiner Mannigfaltigkeit, sowie seiner darin begründeten Verworrenheit sich vorzuführen. Was ich selbst früher schon zur Klärung des Problems beizutragen versuchte, habe ich S. 87 ff. skizziert. Ich komme darauf hier nicht noch einmal zurück, mache aber natürlich davon Gebrauch. Sogleich im Eingange, S. 78, sagte ich, während der Kriegszeit sei mir die Frage, ob oder wieweit man sittlichermaßen vom

Sterben und Töten fürs Vaterland als „möglichen" Pflichten reden könne, auf die Seele gefallen. Von Zeit zu Zeit erfuhr man von Leuten, die nicht dazu zu bringen gewesen seien, auf den Feind zu schießen. Ich las von einem Studenten, der im Briefe sich rühmte, stets in die Luft zu feuern, in der Absicht und Hoffnung niemand zu treffen. Waren diese „Krieger" Leute mit unklarem oder besonders scharfem, feinem Gewissen? Es handelt sich für mich darum, das sei ausdrücklich hier festgestellt — und es gilt das für die ganze nachfolgende Studie —, daß der christlich-sittliche Gedanke zu seinem Rechte gebracht werde. Ich sage das in der Einzelerörterung natürlich nicht immer wieder. Wie weit das sittliche Verständnis außerhalb des „christlichen" Bereiches gefördert war und ist, stehe dahin; (ich lasse ganz außer Frage, ob das christliche Verständnis, wie zur Zeit, Nietzsche folgend, nicht wenige — die ich freilich, so wenig wie Nietzsche, als „sach"kundig in bezug auf christliche Gedanken anerkennen kann — es ansehen, für ein inferiores zu erachten sei). Das Gewissen ist für den Christen nicht objektiv die letzte Instanz. 1 Kor. 4, 4 bezeugt Paulus es angesichts der wider ihn in der Gemeinde erhobenen Klage ausdrücklich, daß er sich noch keineswegs „gerechtfertigt", als schuldlos erwiesen erachte, weil oder wenn sein „Gewissen" ihm nichts vorwerfe (*οὐδὲν ἐμαυτῷ „σύνοιδα", ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι*). Daß das Gewissen sehr irren kann, weiß auch jeder von uns. Dennoch macht es mit Recht immer Eindruck, wenn jemand glaublicherweise erklärt, um des Gewissens willen sich einer Forderung weigern zu müssen, die gemeinhin für zu Recht an ihn, an „jedermann", gestellt angesehen wird. Im Kriege waren wir doch fast alle überzeugt, daß der Staat, das Vaterland fordern dürfe, jeder waffentüchtige Mann solle auch unter die Waffen gestellt werden und von den Waffen auf Befehl vorschriftsmäßigen Gebrauch machen, also „töten", ohne Kritik zu üben, ohne erst zu prüfen, ob der Befehl sittlich berechtigt sei. Auch die Frage kann und muß aber mal aufgeworfen werden, ob man bereit sein müsse für's Vaterland zu sterben, ob der Staat, das „Vaterland" solche Bereitwilligkeit sittlichermaßen fordern könne, den Weigerer der

Feigheit zeihen, als „Drückeberger" verurteilen dürfe oder gar solle. Ich möchte es nicht einfach beiseite stellen, was ich über diese Frage schon während des Krieges in dieser Zeitschrift ausführen zu können hoffte, was ich damals aussetzte (um für andere Mitarbeiter hier Platz zu haben), und was nun nach dem Kriege doch noch unter allerhand weitere Schlaglichter getreten ist. Die Frage nach dem Rechte, gar der Pflicht des Tötens fürs Vaterland ist u. a. die Frage nach dem sittlichen Charakter politischer Attentate. Ich werde versuchen, die grundsätzlichen Gesichtspunkte festzustellen, ohne mich in Kasuistik unnötig zu verstricken [1]).

1.

Es ist rein wissenschaftlich methodisch nicht leicht zu entscheiden, wo der Ethiker einzusetzen hat, wenn er die Doppelfrage, die beantwortet werden soll, aufgreift. Die Fragen können ja auch getrennt werden. Es ist möglich, daß die „Pflicht" fürs Vaterland zu sterben an jemand herantritt, wo auf seiner Seite ein Töten irgend jemandes in keiner Weise mit in Beziehung dazu steht. Mehr als ein Staatsmann hat sein Leben daran gewagt, tatsächlich dafür lassen müssen, daß er als Politiker unterlag. Bis-

1) Als Nachtrag zu der Literatur für die in Artikel I behandelten Fragen notiere ich noch drei sehr wertvolle Werke bzw. Studien: Heinr. Rückert, Deutsches Nationalbewußtsein und Stammesgefühl im Mittelalter, Hist. Taschenbuch, IV. Folge, 2. Jahrg., herausgeg. von F. v. Raumer, 1861, S. 337 bis 395 (nicht viel Einzeldaten, aber eindringliche Überlegungen). Sodann: Elis. Blochmann, Die Flugschrift »Gedenke, daß du ein Teutscher bist«, Archiv f. Urkundenforschnng (v. Brandi n. Breßlau) Bd. 8 1923, S. 328 ff. (S. 361—366 der Text der Flugschrift, die 1658 erschien). Die zu ihrer Zeit berühmte, auch im Ausland sehr beachtete Schrift ist vielleicht das erste Dokument des nach dem Dreißigjährigen Kriege erwachenden deutschpatriotischen Ehrgefühls wider das Ausland. Möglich, daß sie eine Tendenz hatte, für den großen Kurfürsten von Brandenburg Stimmung zu machen in seinem Kriege gegen Schweden. Vielleicht doch auch, daß sie einfach ein Symptom innerer „nationaler" Erregung über eine Ungebühr des damaligen schwedischen Königs gegen einen deutschen Fürsten war. Schließlich: Edm. Pfleiderer, Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger, 1876. Auch der große Philosoph empfand spezifisch deutsch.

marck zog es in der sogenannten Konfliktszeit, wie man weiß, in Betracht, daß er „für seinen König", für Preußen, Deutschland das Haupt vielleicht auf den Block werde legen müssen. Überhaupt: wo liegt die Grenze der Idee des „Sterbens fürs Vaterland"? Wo immer einer sich ganz für seinen Beruf und dessen Belange einsetzt, wagt er doch in der Idee sein Leben. Der Beamte, der „sich aufreibt" in seinem Dienste, seine Gesundheit nicht ansieht, im gegebenen Augenblick sich nicht schont, weil, was er tun „soll", sonst nicht zustande kommt und, wie er einsieht, doch zustande kommen „muß", stirbt der nicht fürs Vaterland? Ist stilles, verborgenes Martyrium, bedingungslos treues Aufzehren der Kräfte (ohne den Gedanken an „Vorwärtskommen", Gewinn, Ehren u. dgl.) schlicht für das „Ganze" des Volksgefüges, den „Staat", nicht wert in gleicher Weise in Glanz getaucht zu werden, wie das Sterben „vor dem Feinde", das wir als „heldenhaft", „heroisch" ehren?[1]) Sollen wir genau definieren, was das Wort Vaterland bedeute? Also z. B. wie es sich von „Heimat" unterscheide? Es ist ja wirklich zweierlei Ding, Vaterland und Heimat, Nation und Volk, s. oben S. 88 ff. Die Heimat, der Geburtsort, ist für jeden eine naturgegebene, vielleicht „zufällige" Größe, das Vaterland hat daneben besondere Merkmale, die lediglich „rechtlichen" geschichtlichen Charakters sind. Es ist, soviel ich weiß, nur englische Theorie — Anspruchlichkeit oder Freigebigkeit? blinde alte Gewohnheit des Rechts oder Hochmut der Gesinnung? — daß, wer auf englischem Boden, sei es auch nur auf englischem Schiff, unvorhergesehen, zum Schreck der Eltern, „geboren" worden, zeitlebens englischer „Untertan", „Engländer" ist. Die anderen Völker nehmen nicht jeden als ihnen verfallen in Anspruch, dem es das Schicksal so gefügt hat, daß

1) Die Frauen, die als Pflegerinnen ihr Leben einsetzten, sind doch wie die Soldaten fürs Vaterland gestorben. Oder sollen wir bloß an die alten „Amazonen" denken dürfen? Auch das „rote" Kreuz, nicht nur das „eiserne" machte der Denkmale wert! — Um es nicht ungesagt zu lassen: ohne Zweifel sind die von den Franzosen schamlos mißhandelten, in Verhöhnung aller ehrlichen Rechtsbegriffe zu „Verbrechern" gestempelten Männer an Ruhr und Rhein gleichen Ranges mit allen, die dem Kriege zum Opfer wurden.

er auf einem ihnen „gehörigen" Fleck den ersten Atemzug getan hat. Im Krieg erfuhren wir, daß England auch solche deutsche Soldaten, die vielleicht gar kein Bewußtsein davon hatten, daß sie in seinem Staatsbereiche zur Welt gekommen und da ein paar Tage als Säuglinge gehegt worden, als Hochverräter ansehe. Wir würden sagen, ein solch armer Mensch, der nur etwa auf einem längst verschollenen Schiff, oder auf dem Ozean seine „Heimat" gehabt habe, möge und solle um so mehr sich darauf besinnen, daß er doch ganz unabhängig davon ein „Vaterland" besitze [1]. Daß auch Volk und Nation noch zweierlei Ding sei, jenes zunächst einen rassenmäßig-kulturellen, diese darüber hinaus einen politischen Begriff bedeute, jenes in seinen „Merkmalen" dem der Heimat, diese in den ihren dem des Vaterlandes spezifisch verbunden sei (ohne in jedem Sinn damit eins zu sein), habe ich auch schon früher gezeigt. Das Vaterland bedeutet dem Volke sein Eigen**reich** (die „Heimat" ist sein angestammter „Sitz"). Manches Volk hat lange kein „Vaterland" gehabt, hat seine „Heimat" an eine Fremd**herrschaft** preisgeben müssen. Deutschland hat wieder Millionen seiner Volksgenossen und weite Striche, die nach Siedlungsrecht ihm Volksheimatland waren und sind, ausliefern müssen an Franzosen, Polen, Tschechen usw. Eine „Nation" ist ein Volk in dem Maße, als es vielleicht nur „erst", oder aber „noch", in seiner Sehnsucht, seinem Hoffen, seiner Erinnerung, (im Traume von seiner „Herrlichkeit") ein „Reich", ein Vaterland zu eigen hat. Soll man nun sagen, das Sterben fürs Vaterland sei „Problem" nur, wenn man sich darauf besinne, daß es um das „Eigenreich", die Freiheit und Macht in dem ihm gehörenden Staate gehe? Es sei! Denn in dieser Form ist es jedenfalls das verwickeltste.

Übersetzt man Patriotismus mit „Vaterlandsliebe", so liegt darin ohne weiteres, daß man für das Vaterland, für sein Volk

---

1) Natürlich kann jemandem auch außer dem Orte, dem Bezirke der „Geburt" noch ein anderer zur Heimat werden, da, wo er später mit seinem Gefühle, seinen Gemütsinteressen, seinen Gewohnheiten anwächst, wo er sich „zu Hause" vorkommt, wenn nicht „ist". Es gilt nur am extremen Fall sich das Grundmerkmal des Begriffs zu verdeutlichen.

als Nation auch zu „sterben“ wissen müsse. Denn das hohe Wort Liebe soll man nicht verschwenden, wo es nicht um die höchsten Lebenswerte geht, Werte, die das Leben erst wahrhaft „würdig“ machen, ohne die das Leben schal wird, für die man es deshalb auch „einsetzen“ soll. Aber da erhebt sich dann eine zwiefache Frage, die, ob oder wie es zu begründen sei, daß man das Vaterland und den Nationalgedanken unter die höchsten Werte der Menschen bzw. eines „Volkes“ rechne, sodann die, ob der einzelne Volksgenosse, der zunächst durch den Staat für die Nation nur nach einem „positiven“ Rechte in Anspruch genommen wird, nicht für frei zu erachten sei, bei sich erst zu entscheiden, in welches Verhältnis er sich zu dem Verlangen seines Volkes „Nation“ zu werden, zu sein, zu bleiben, stellen wolle. Was ist unfreier Patriotismus, erzwungene „Liebe“ zum Vaterland? Natürlich ist solche Liebe nichts wert, ja ein Ungedanke. Aber die Ethik kennt doch den Gedanken von der sittlichen Idee als einem „Gesetze“ der „Freiheit“. Verlangt es die sittliche Idee nach ihrem „Gesetzes“-Charakter, daß der einzelne sich anhalte, sich zwinge, dem Vaterland, seinem Volke als Nation, sich mindestens in seinem Tun (wenn er denn innerlich nicht ganz mit sich „fertig“ wird, sich nicht ganz für seinen sittlichen „Beruf“ zu gewinnen weiß) zur Verfügung zu stellen, christlich ausgedrückt, daß er es sich zur Sünde rechne, wenn er dem Vaterlande nicht mit Einsatz des Lebens, nicht in der Form des Sterbens für es, behilflich, dienstbar sein wollte? — Wir haben in Deutschland nicht mehr die allgemeine Kriegsdienstpflicht. Wer heutiges Tages zur „Reichswehr“ sich meldet, tut es in eigenem freiem Willen. Er ist wieder „Söldner“, wie die Soldaten es ehedem überall waren. Ist das der idealere Zustand, als der, den wir bis in den Krieg und während seines ganzen schrecklich-herrlichen, ruhmvoll-traurigen Verlaufes hatten? Ist unsere Reichswehr, vorausgesetzt, daß es lautere, sittliche Motive sind, von denen ihre Glieder bewogen worden sich zu ihr zu melden, bei ihr eine Stelle zu „suchen“, nicht vielleicht zu beneiden gegenüber dem ehemaligen „Volksheere“ und der gesetzlichen Verbundenheit jedes „gesunden“ jungen Mannes „beim Militär einzutreten“? Was ehedem die Lage nur der „Be-

rufs"-Soldaten (Offiziere) war, ist jetzt die jedes einzelnen Mannes der Truppe. Aber steht es nun nicht so, daß wir entweder urteilen müssen, daß Kriegsdienst überhaupt unsittlich sei, somit auch derjenige der aus „Freiwilligen" bestehenden Reichswehr, oder aber, daß er in sich selbst sittlich tadellos heißen müsse, und daß es eine echte sittliche Höhe eines Volkes bedeute, wenn es sich in allen „brauchbaren" Gliedern dazu in Anspruch nehme, durch die Erziehung seine Jugend dazu innerlich frei und „willig" zu machen suche, die Last und die Gefahr des Krieges, „wenn es das Vaterland gebeut", auf sich zu nehmen? Es ist sehr bequem, in der Stunde der Gefahr die Werte des Lebens von anderen beschützen zu lassen, statt selbst für sie einzutreten. Im Kriege erlebten wir den Heroismus vieler, sich vor ihrer Zeit oder noch in Jahren, wo die Dienst-„Pflicht" dahinten lag, zu drängen zur Teilnahme an ihm, also das Leben zum Opfer anzubieten fürs Vaterland. War das wirrer, unbedachter, objektiv unsittlicher „Idealismus"? Ist das Vaterland, ist die Herausgestaltung der Völker zu Nationen einer der wahren, gar der höchsten Lebenswerte der „Menschheit"? Wenn das der Fall ist, so bedeutet das Vaterland, der Nationalgedanke, für das Glied eines Volkes mehr als einen Wahlwert. Dann hat jeder, der sich selbst sittlich begreift und bewertet, für beides einzutreten! Es sei denn, daß einer urteilt, „sein" Volk sei dazu nicht reif, könne mindestens „noch" nicht zum Frommen, sondern nur zum Schaden der „Menschheit" sich dazu stark machen. Aber muß er dann nicht alles, sich selbst, daran setzen, sein Volk reif zu machen? Ob da nicht der so oft in der Geschichte vorgekommene Fall sich immer erneuern möchte, daß ein pflichtbewußter Staatsmann (Fürst, freier Politiker) sein Leben riskieren „muß" (vielmehr soll), um sein Volk in rechter Weise zu erheben, ihm den Nationalgedanken sittlicher Art einzuprägen, ihm ein „Vaterland" zu schaffen?

Ja aber, sind Nation und Vaterland sittliche Werte, notwendige Ansprüche der Völker an sich selbst? So gestellt, führt die Frage sogleich in die letzte Tiefe der Probleme des Gemeinschaftslebens überhaupt. Als Mittelbegriff zwischen Volk und Nation, Heimat und Vaterland tritt der des Staates, d. i.

der (das Ganze befassenden) „Rechtsordnung", auf. Der „Staat" treibt Politik. Was ist es mit dieser Methode oder Kunst oder Technik, wenn man die Ethik mit in Betracht zieht? Die Frage führt auf zwei andere hinaus, die beide je eine völlig entgegengesetzte Orientierung vergegenwärtigen. Auf der einen Seite steht die Theorie, die Ethik und Politik überhaupt getrennt halten, jene keinesfalls dieser, gegebenenfalls (wobei vorbehalten bleiben mag, daß man in heftigen, schmerzlichen seelischen Konflikt geraten könne) diese vielmehr jener übergeordnet wissen will. Der Schöpfer und bahnbrechende, unsäglich erfolgreiche Vorkämpfer dieser Theorie ist Machiavelli. Er erhob zum bewußten Prinzip und gestaltete zum System, unter überzeugender Rechtfertigung für alle „klugen" Politiker, die Summe der Grundsätze, die Rom zur Weltbeherrschung befähigt hätten. Seither erfüllen diese, besonders in England und Frankreich, die Leiter der Politik, ja überhaupt das Volksempfinden so, daß sie fast wie „pflichthaft" wirken. Große private Moralität und vollendete politische Amoralität (selbst Immoralität) vertragen sich da im Gewissen [1]). Die umgekehrte Seite nehmen diejenigen ein, welche unbedingt, sei es christlich gesprochen das „Reich Gottes", sei es unbestimmter, aus soge-

1) Vgl. über Machiavelli († 1527) R. Festers treffliche kleine Monographie 1900 (neben der ausführlichen, von R. Villari, 1877, [2]1895 ff., deutsch von Mangold und Heusler, 1883); besonders F.s Analyse des „Principe", S. 155 ff. M. ist der Begründer einer praktisch-psychologisch orientierten „Wissenschaft" vom Staate (zugleich einer bloß solchen), letztlich von ihm als dem Bändiger der Menschen zur Ermöglichung kultureller völkischer Gemeinschaft. Er anerkennt die Moral (die „Kirche" und ihre sittlichen Forderungen) als auch eine tatsächliche Macht unter den Menschen, wie sie ihn umgeben. Aber sie bedeutet ihm politisch nichts als eben auch „ein" Mittel des Staates, dessen der Staatsmann (der „Fürst") sich „bedienen" mag, ohne darum ihm inneren Wert zuzuschreiben; der „Staatsmann" mag „Tugend" heucheln, wenn er damit für seine Politik nur Erfolg erwarten kann. In der Gegenwart heuchelten die französischen, englischen, amerikanischen Staatsmänner, die Vorkämpfer der Friedensidee, des Rechtes der „Völker" auf „Selbstbestimmung" ihrer Staatsform und Staatszugehörigkeit zu sein. Lüge, Verleumdung usw. sind „selbstverständlich" berechtigte politische Mittel nach Machiavelli. (Sein nächster Hauptschüler in der Philosophie war Hobbes).

nannter humaner Empfindung heraus, die „Menschheit" als den obersten, entscheidenden Ziel- oder Normgedanken hinstellen und bis zur Negation aller „Politik", das heißt dann zugleich zur Bestreitung überhaupt der „Berechtigung", der sittlichen Qualität des Staates und seiner, der Rechtsordnung, d. h. jeder „Ordnung" übergehen, die die „Gewalt" unter ihre Mittel rechnet. Die Theorie führt den Namen des „Anarchismus" — daß es „Herrschaft" gebe, ἀρχή und ἀρχαί, gilt für die Wurzel aller Leiden, aller Rückständigkeit der Menschheit. Vielleicht der edelste Vertreter dieser Theorie, das Widerspiel (im sachlichen Sinne) zu Machiavelli, war Tolstoi, er im Namen des Christentums, wie er es verstand [1]). Es ist klar, daß es nicht angeht, hier erst prinzipiell zu begründen, warum die Ethik und ihre Erkenntnisse alles Leben, also auch das Gemeinschaftsleben, also auch das der „Völker" beherrschen muß, ebenso ferner, daß der christliche, „biblische" Gedanke des „Reiches Gottes" demjenigen der „Humanität", will sagen: der Sinndeutung und Werterfüllung (auch Wertabstufung) der Gemeinschaften nach (immerhin höchsten, feinstempfundenen, aber doch bloß) „naturhaften" (physischen, psychischen, kulturellen) Gesichtspunkten qualitativ (in der Kraft „Werte" zu erzeugen, die Menschen wirklich zu „Menschen" zu machen) überlegen sei. Kann es sich unter Menschen überhaupt um ein „Reich" Gottes handeln, so treten alle anderen Gesichtspunkte zurück und gewährt die Idee von ihm „notwendig" für die Menschen, die ihr erst erschlossen sind, den obersten Maßstab für alle „Ordnungen", alles „Verhalten". Als Theologen gilt uns die Idee des Reiches Gottes. Wie ist sie für das Völkerleben zu verwerten? Die Frage kann sofort auch dahin zugespitzt werden, wie es mit der Politik und

1) Tolstoi († 1910) war Asket und Kommunist, der „Heilige" des Bolschewismus (dem er als Staatsform, „Rechts"ordnung, sicher widersprochen hätte). Er litt persönlich tief unter der Unausführbarkeit dieser seiner Ideale auch nur im eigensten Privatleben. Aber er versuchte es, Ernst damit zu machen, freilich zum Teil nur „kindlich", nur (bzw. wenigstens) im Gestus. Vgl. den guten Artikel über ihn von R. Stübe PR³ XXIV, 1913, S. 566—579. Sehr fein auch P. Kleinert, „Zu Leo Tolstois Lehre" in dieser Zeitschrift, 84. Jahrg. 1911, S. 569—611.

dem Verhältnis der Nationen als „Reiche“ oder Staaten stehe, wenn die Hoffnung und Aussicht auf das Gottesreich besteht.

Sogleich an der Schwelle begegnen wir dem Zweifel, der gerade in der Gegenwart stark ist, ob der Gedanke des Gottesreiches nicht alles eigentliche „Tun“, alles maßgebende Gestalten in der Geschichte, also „in“ der „Menschheit“ oder „für“ sie, ganz Gott selbst, seinen Entschließungen vorbehalte, so daß es in der Ethik sich für uns, mindestens für alle Ordnungen, Unternehmungen, Formen, die sich „bewährt“ zu haben durchaus scheinen möchten, bei ernstlich kritischer Erwägung lediglich um eine Art von sittlichen Konventionen, keinesfalls um etwas von „höchstem“ Wert, von Ewigkeitsbedeutung handle. Ich meine, der Standpunkt, den die Schweizer K. Barth und seine Freunde einnehmen, sei so zu charakterisieren. Ich denke an die Aufsätze in der von G. Merz herausgegebenen Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“, Heft I, 1923, wo Barth „das Problem der Ethik“ prinzipiell behandelt („in der Gegenwart“ fügt er hinzu, sofern die „Gegenwart“ mit ihren Schrecken ganz besonders aufrüttele, zu fragen, was unsere Ethik, unser Menschentun, unser Christentrachten nach „dem“ Guten, bedeute und nicht bedeute), Gogarten zur Frage stellt, ob es „Ethik des Gewissens oder (sic!) Ethik der Gnade“ gelte (erstere zersetzend, letztere bloß religiös bestimmend), Thurneysen „Sozialismus und Christentum“ miteinander konfrontiert (ersteren gewiß nicht ethisch verherrlicht, dennoch das „Christentum“ ihm gegenüber, nicht anders als auch Barth und Gogarten, lediglich zur Buße und zur Bitte, daß ihm seine Sünden vergeben werden möchten, aufruft). Thurneysen bezieht sich nachdrücklichst auf Kutter und Blumhardt jun.; von ersterem habe ich selbst zur Hand „Die Revolution des Christentums“, 1908, er ist um vieles „positiver“, in Liebesforderung hoffender als die genannten anderen (auch Thurneysen). Man kann, was diese Theologen schreiben, nur in Ergriffenheit zu Ende lesen. Und dennoch kann ich mit keinem von ihnen gehen. Sicher: letzten Endes kann jeder, auch der ernsteste Christ (und wer wagte sich selbst als „ganz“ ernst vor sich selbst anzuerkennen, geschweige im Blicke auf den Allesdurchschauer!), nur bitten: vergib uns unsere Schuld.

Aber Barth usw., zumal Gogarten, üben Abwertung nicht nur der empirischen sittlichen Leistungen der „Christen“ (der „Kirche“, der „christlichen Gesellschaft“), sondern auch ihrer Maßstäbe, und das letztere scheint mir im Prinzip — als ob auf die Maßstäbe, die „wir“ uns (im Gewissen usw.) vorhalten, im Grunde kaum was ankomme — nicht berechtigt. Barth usw. meinen, es komme doch alles auf Gott allein an. Gewiß! Aber kennen wir nicht einen offenbaren Gott?! Jesus Christus — ja die Schweizer kennen auch ihn, aber als ob er eigentlich nichts „gelehrt“ (nur „Buße“ verlangt) hätte. Ich meine: durch ihn „wissen“ wir (die Gänsefüßchen sollen vorbehalten, daß wir noch sehr viel lernen müssen, aber, wie ich sofort hinzufüge, doch auch können), was Liebe ist, und daß, wo Liebe „mit Ernst“ in einem Herzen gepflegt wird, auch solches geleistet wird, woran Gott Freude hat, was vor ihm „gilt“ (nicht zur „Rechtfertigung“, d. h. zur Begründung seiner Gnade, seiner Liebesgesinnung und seines Wohltuns an uns, aber) als Ansatz zu dem, was er mit uns und an uns erstrebt. Das „Gottesreich“ kommt nicht nur, am allerwenigsten μετὰ παρατηρήσεως (so daß unser „Lauern“ auf es dabei Dienst täte, uns helfen möchte), „vom Himmel her“, es ist seit Jesus Christus „da“ — wie gesagt in einem „Ansatz“, wo immer in den Herzen die Liebe, die Jesus verstehen gelehrt, zu keimen begonnen. Man soll nicht pharisäerhaft sich oder die Christenheit je rühmen, und soll sich oder das, was vom Geiste Christi, dem Geiste der Liebe unter uns Menschen an Grundsätzen und Ansätzen entstanden ist, doch auch nicht einfach abwerten. „Verdirb es nicht, es ist ein Segen darin“ [1]). Also: bedeutet der

1) Als vor jetzt rund dreißig Jahren sich bei den Exegeten zuerst wieder die Erkenntnis von der Bedeutung der Eschatologie in dem Glauben und der Verkündigung Jesu, aber auch des Paulus, überhaupt in der Urchristenheit, durchsetzte und A. Ritschls Deutung bzw. Ausführung der Idee vom Gottesreiche ihr Ansehen zu verlieren begann, redete man von der Bergpredigt oder den sittlichen Anweisungen des Paulus mit dem Ausdruck „Interimsethik“. Gemeint war, sie wie alle positiven sittlichen „Forderungen“ seien im N. T. nur gedacht als ein „Behelf“. Freudigkeit zu einer „Gestaltung“ des Lebens durch sie, gar zu „Vorbereitung“ der Gottesherrschaft in ihrer Erfüllung stehe nicht dahinter. Das ist, soweit ich sehe, auch die Vorstellung

Gedanke vom Gottesreich etwas für das Vaterland? und die Politik? Ja, wenn wir das Vaterland lieben dürfen, sollen, können! Und wenn in der Politik die Liebe zum Vaterland eine Rolle spielen darf, d. h. in ihren Ansprüchen kritisch prüfbar ist, praktisch als solche gestaltbar, gegen andere Ansprüche der Liebe abgrenzbar und behauptbar!

Wir berühren das große Geheimnis der „Welt", will sagen der Entstehung und Ausbildung des Menschentums unter den Bedingungen des „Lebens" auf diesem unserem Planeten, der Erde, wenn wir nach dem Verhältnis von „Gottesreich" und „Reichen dieser Welt" fragen. Das Neue Testament nimmt den Gedanken, daß zwischen dem κόσμος, der κτίσις, den αἰῶνες und dem χριστός ein Grundverhältnis bestehe, sehr ernsthaft. „Alles" ist „durch", ja „in" ihm geschaffen (1. Kor. 8, 6; Kol. 1, 15. 16; Hebr. 1, 2. 3; Joh. 1, 3). Sollen, dürfen wir das als bloße Phantasie, christliche „Mythologie" beiseite schieben? Soll es bloß dazu dienen, Christus als Person über alles zu „erhöhen", ihn in Gedanken an Bedeutung als auch für Gott so groß hinzustellen, daß ihm im Blicke selbst auf diesen nichts an Ehren und Vertrauen von unserer Seite versagt werde? Sollte es sich da gar zuletzt um religiösen Überschwang in der Schätzung Christi handeln? Oder nicht vielleicht um eine ethische Intuition in Hinsicht der Welt, soweit sie Gottes Schöpfung ist? Stammt unser Erdenleben aus dem Willen und einer Tat Gottes, so ist sein Wert nicht durch den „Sündenfall" einfach vernichtet, so ist es nicht das richtige Urteil, wie die Schweizer, zumal Barth, es gern formulieren, daß die Welt in sich „nur" zum Vergehen bestimmt sei, nur den „Tod" in sich trage, auf „nichts" mehr eingestellt sei als, einem Teil der Menschen, wie Gott ihn „erwähle", die „Vergebung der Sünde" zu beschaffen. So rätselhaft in all ihren konkreten Bedingungen, Gesetzen, Gestalten die Welt, unser Planet, sich als Gegebenheit für uns darstellt,

---

der „Schweizer". Ich widerspreche da. Die Schweizer reden und denken hoch von der Ethik des N. T.s und nehmen sie doch als Theologen nicht sorgsam genug zum Problem.

so gilt es doch den Schöpfergedanken im Glauben an die „Offenbarung“ Gottes in Christo (seinem „Bilde“, dem „Abdruck seines Wesens“ und „Widerscheine seiner Hoheit“) mit Schärfe so zu erfassen, daß wir gerade das, was wir zunächst empfinden mögen als bloß das Schicksal, unter dem wir auf Erden „da sind“, wie wir „entstehen“ und „bestehen“, im Blicke auf Christus als Ausdruck einer wie notwendig erscheinenden, in seines Vaters, des „Vaters im Himmel“, Sache begründeten Entschließung Gottes, und das heißt dann, wie kurze Überlegung ergibt, als Ausdruck einer von Gottes Sache aus demjenigen, der ihren inneren Maßstab — die „Liebe“! — durchdenkt, verstehbaren (natürlich nach Menschenmaß, also „ἐκ μέρους“ 1. Kor. 13, 9!), uns deutlichen Forderung Gottes an uns zu begreifen suchen. Oder sollte die Liebe, Gottes Liebe, einfach und bloß ein Rätsel, „das“ Rätsel der „Welt“ sein? Ja, was reden wir denn dann von Offenbarung? Ich entsinne mich noch, wie Julius Müller in der Dogmatik (die ich Winter 1870/71 bei ihm hörte) öfter wie eine Art ultima ratio seiner Erörterungen den Satz prägte: „was ist eine Offenbarung, die nichts offenbart“? Oder sollte das allein der Inhalt der Offenbarung für uns sein, daß es eine „Vergebung der Sünde“ gebe? Was ist denn „Sünde“?! „Was“ ist (sachlich) „Ungehorsam“ gegen Gott?! Die Ethik ist lediglich auf dem Wege, die Offenbarung ernst zu nehmen, wenn sie u. a. fragt, ob nicht das „Vaterland“ einen uns von Gott zugedachten, von ihm uns als eine Aufgabe gestellten Wert, einen der Höchstwerte des irdischen Menschenlebens, wie er es „gestaltet“ wissen wolle, bedeute. Gewiß, es ist sofort zu betonen, daß Gott nichts, gar nichts uns einfach überlasse, allem seinen Ort und seine Zeit bestimme, selbst sich souverän die Entscheidung darüber vorbehalte, „ob“, „wann“, „wie“ etwas Gestalt gewinnen und etwa wieder verlieren solle. Er bleibt für den Glauben des Christen der eigentliche Herr, der Leiter und Zielsetzer des Weltlebens. Aber das hebt nicht auf, daß er uns wie seine Hausverwalter auch mit eigener Aufgabe „an“ der Welt betraue, uns irgendwie darin verselbständige, auf Selbstverantwortung in Ausführung eines uns gegebenen „Auftrags“ hinweise. Ohne das

hier nun weiter verfolgen zu können, meine ich auch im Neuen Testament überall auf den Hintergrund ethischer Geschichtsbewertung in dem Sinne zu stoßen, daß es für Gott und das Kommen seines Reichs, den letzten Anbruch seiner unmittelbaren, uns Menschen „sichtbaren" Herrschaft, Belang habe, wie wir, die Menschen, unser Erdenleben, unsere Gemeinschaften gestalten. Es gehört zu dem Charakter der historischen Momentsituation, des Sonder„berufes" Jesu und seiner Apostel, daß sie kein politisches Interesse bezeugen. Für Jesus war der Boden, auf dem er sich bewegte, doch der des „Volkes" Israel, er hat nie dessen Aufgabe, wie Gott sie ihm zugewiesen (die, sein Volk, das „Gottesvolk", zu sein) aus der Sicht verloren. In Jerusalem galt es der Gemeinde noch für selbstverständlich, daß sie in nuce das „rechte Israel" darstellen, in ihrem kleinen Kreise ein Bild des „wahren" Gottesvolkes gewähren müsse. Sie wollte nicht eine „Separation" vom „Volke" sein, sie wollte gerade das Volk selbst sein, das Volk im Sinne des Gottesgedankens von ihm. So wollten („sollten") die „Jünger" das Salz der Erde sein. Es ist vielleicht der folgenschwerste Ideenwechsel gewesen, als die Idee des „Volkes" des Messias sich umsetzte in die der „Kirche" des Messias. Mit dieser Verengerung der Vorstellung der Christenheit von sich selbst hängt es zusammen, wenn — gleichgültig hier, wie früh oder wie spät — die Meinung sich ausbilden konnte, das Leben in der Zeitlichkeit, auf dieser Erde, sei mit seinen Bedürfnissen und Gestaltungsmöglichkeiten für den Christen ohne Interesse. Die Kirche habe nur auf sich zu achten, sie „brauche", ja solle sich um weiteres, insonderheit um den Staat nicht kümmern. Das konnte dann auch dahin gewendet werden, das Leben in der Welt stehe unter einer Gottesordnung für sich. Es gebe eine lex naturalis, eine Summe von Ordnungsideen und -motiven, die auch von Gott herrührten, uranfänglich von ihm den Menschen „eingestiftet", in das Bewußtsein (συνείδησις, conscientia) gelegt seien, aber mit dem „Reiche" Gottes nichts gemein hätten, für den Christen, recht verstanden, als lex überflüssig seien, nur pro tempore das Zusammenleben von Guten und Bösen, „Erwählten" und „Verworfenen" erträglich machen

sollten [1]). Das Kapitel vom „Naturrecht" ist der Kirche gewissermaßen als neutraler Boden zwischen sich und dem Staate erschienen. Die Staaten (die „Politik") lernten sich mit einer Gebärde abzufinden mit ihm, wie überhaupt mit der „Moral". Es ist nicht ganz einfach zu sagen, wie Luther über das „bürgerliche" Leben gedacht hat. Die „Kirche" (aber das ist bei ihm kein schlechthin eindeutiger Begriff!) hat nach ihm freilich den „Staat" nicht zu meistern. Aber daß Gott den Menschen den Staat, die „natürlichen" Gemeinschaften überlassen habe wie Gebiete, in denen sie innerhalb der lex naturalis nach „ihrem" Interesse schalten möchten, deren konkrete „Ausgestaltung" und Beziehungen aufeinander ihn nicht „berührten", ist die Auffassung des Reformators auch nicht gewesen. Luther wäre wohl mit Entsetzen oder mit jener stillen Resignation, die ihm der „Brauch" der „Herberge", der „Welt", wie sie nun mal zur Zeit sei und wohl bleiben werde, einflößt, wenn er darauf aufmerksam ist, vor Machiavelli zurückgewichen (er hat schwerlich von ihm gewußt). Aber von Tolstoi würde er sich als „Schwärmer", als einem, der das Evangelium mindestens nicht verstehe, nicht weniger abgewendet haben.

Ich kann natürlich hier den „richtigen" Gedanken vom Gottesreiche, soweit er strittig ist, nicht erst begründen wollen. Er hat in der Geschichte der Christenheit sich in mannigfach differenzierten Ideen ausgewirkt. Letztlich handelt es sich darum, wieweit das

1) Die christliche Kirche adoptierte in Umprägungen mit der Theorie von der lex naturalis stoische Ideen. Vgl. E. Troeltsch, D. stoisch-christl. u. d. profane Naturrecht, Histor. Zeitschr. 1911, Bd. 106, S. 237 ff.; O. Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche (Görresgesellschaft, 24. Heft), 1914. Es ist eins der Verdienste Troeltschs, der Geschichte des Einflusses, den die Vorstellung von einer lex (bzw. einem jus) naturae zumal auch im alten Protestantismus geübt hat, nachgegangen zu sein, s. „D. Soziallehren d. christl. Kirchen u. Gruppen", Ges. Schriften I, 1912. Seit der Aufklärung hat sich die Lehre wieder rein philosophisch bzw. juristisch gestaltet; vgl. Joh. Meyer, Das soziale Naturrecht in d. christl. Kirche, 1913. Der letzte, quasi religiöse Niederschlag der Idee (nicht vom jus, vielmehr) von der lex naturalis waren die Schlagworte der französischen Revolution, liberté, égalité, fraternité, als „droits de l'homme". — Für die neuere Zeit s. C. Bergbohm, Jurisprudenz u. Rechtsphilos., 1. Bd., D. Naturrecht d. Gegenwart, 1892.

supranatural-eschatologische Moment an ihm einerseits, das moralisch-historische anderseits in Spannung oder Ausgleichung getreten und geblieben sind. Bei Jesus sind beide Momente ohne alle bewußte Spannung, aber auch nicht, ja gerade darum nicht in bewußter Ausgleichung zu erkennen. Die historisch folgenreichste, freilich eine unzureichende Ausgleichung ist durch Augustins Werk de civitate Dei und seine Idee von der Kirche als Inhaberin oder Vertreterin des regnum Dei in hoc temporum cursu geschaffen gewesen, sie steht hinter dem absoluten Selbstbewußtsein der Kirche von Rom und ihrer Politik, ihrer „Behandlung", Inanspruchnahme und doch auch Freilassung der „Welt", insonderheit der nationalen Staaten. Daß Augustin nicht einfach an die empirische, d. h. die sogenannte organisierte, bischöflich verfaßte, im Papste monarchisch vertretene Kirche gedacht hat, ist kein Zweifel, ebensowenig, daß er doch diese sich vergegenwärtigt hat als den „selbstverständlich" (will sagen: beim offenbarungsgläubigen, an der Tradition vom Evangelium her orientierten „katholischen" Christen einem Zweifel nicht unterliegenden) „notwendigen" historischen Rahmen der, innerlich freilich rahmenmäßig gar nicht festzulegenden, unmittelbar und „allein" durch Gott unter den Menschen geschaffenen congregatio sanctorum. In der Idee der letzteren, die „noch" gar nicht rein herausgetreten ist, die immer supranatural bleibt, rettet Augustin das eschatologische Moment der Idee Jesu. Der Gedanke von einem „tausendjährigen" vorläufigen regnum Dei ist das Mittelglied für ihn bei seiner Bewertung der „Kirche" als der „Stadt" (civitas), die in der Gegenwart mit dem regnum Dei über die Erde betraut ist [1]). Durch die Kirchen- und Staatengeschichte der Christenheit, ja auch ihre Philosophie (nicht bloß die Theologie), irrlichtert daneben teils

1) Über Augustins Fassung der Begriffe civitas und regnum Dei ist immer noch allerhand Streit möglich. H. Reuter eröffnete, erregt durch eine Bemerkung von mir (die ich noch jetzt nicht schlechtweg falsch finde), die neuere Diskussion: Augustinische Studien, 1887, Nr. III, S. 106—152. Die neueste sehr wertvolle Studie ist die von Hermelink über den Kontrastbegriff „civitas terrena" bei Augustin; Festgabe f. A. v. Harnack, 1921, S. 302—324. Hier im Eingange eine Übersicht über die Verhandlungen der letzten Jahrzehnte.

die Idee vom Gottesreich als „bloß" einer kommenden Katastrophe, die nun entweder die Phantasie wild erregt, oder aber Anlaß bietet, die christliche Moral zu „privatisieren", in den Geschmack der Individuen und die Klugheit der Staaten zu stellen, teils und stärker die Abstreifung, oder doch Zurückstellung des religiösen Momentes an der Vorstellung, was dann entweder bedeutet, daß man irgendwelchen eudämonistischen, sozial-utopistischen Hoffnungen unterliegt, oder aber, daß in der Vollversittlichung der Menschheit das Ideal fixiert wird, dem die Entwicklung der Geschichte in immanenter Kraft zustrebe. Durch Leibniz, Kant, Fichte ist diese letztere Alternative in packender, in ihrer Weise gewaltiger Form bei uns in Deutschland weithin zur Herrschaft gelangt [1]). Das Richtige wird man treffen, wenn man beim Gedanken vom Gottesreiche den einer sittlichen Zielsetzung nach dem Maße Jesu, das das richtige ist, für alles, was in der Geschichte sich abspielt und sich entfalten „kann", unbedingt ins Auge faßt, dann aber den der „Selbstentfaltung" dieser Idee, der immanent „gesicherten" Reifung des sittlichen Geistes zurückstellt, mit anderen Worten, wenn man von einer in sich selbst verankerten „Evolution" bei der sittlichen Ausgestaltung der irdischen Menschheit nur mit äußerster Zurückhaltung redet. Die Menschheit und ihre Geschichte hat keinerlei Garantie in sich selbst, daß sie ihr

1) Eine vortreffliche Übersicht über die Gesamtgeschichte der „Idee des Reiches Gottes in der Theologie" bietet Joh. Weiß (in „Vorträge d. Theol. Konferenz zu Gießen", 16. Folge, 1901; der „Vortrag" ist zu einer Schrift von 156 Seiten ausgeweitet). Natürlich verträgt und verlangt die Studie Ergänzungen, zum Teil andere Linienführung. Vgl. A. Hauck, D. Gedanke d. päpstl. Weltherrschaft bis auf Bonifatius VIII, Leipz. Progr. 1904; Troeltsch, Augustin, d. christl. Antike u. d. Mittelalter, 1915 (Hist. Bibl. Nr. 36); E. Bernheim, Mittelalterl. Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik u. Geschichtschreibung, Bd. 1, 1918; Eman. Hirsch, Die Reich-Gottes-Begriffe d. neueren europ. Denkens, 1921. Für die Utopien (Anarchismus, Kommunismus usw.) vgl. Andr. Voigt, Die sozialen Utopien, 1906; Jul. Reiner, Berühmte Utopisten u. ihr Staatsideal (Plato, Morus, Campanella, Cabet), 1906. Den Einfluß der eschatologischen Gedanken, zumal des vom „Millennium", im einzelnen zu verfolgen ist der Mühe wert. Vgl. Bernheim. Auch Th. Siegfried, D. Idee d. dritten Reichs, Theol. Blätter, 1923, 5. Seit der Aufklärung (Renaissance) ist das Millennium bloß noch sozialpoetisch gewertet worden.

sittliches Ziel wirklich erreicht. Aber sie hat die große religiöse Hoffnung, daß Gott nichts Sittliches verloren gehen lasse und daß er für die Geschichte einen Ausgang gewährleiste, der die sittlich brauchbaren Individuen für die Ewigkeit rette. Ob diese „Rettung" eine Art von Drama darstellen wird, ist ja gar nicht zu sagen und soll nicht ertüftelt werden.

Wenn ich soeben nur von sittlichen Individuen sprach, die darauf im Glauben rechnen dürften, Rettung zu finden aus der Zeit in die Ewigkeit, aus der „Welt", dem Natur- und Geschichtsbereiche (der Sphäre des „Werdens", eines Entstehens und Vergehens) hinüber in die Sphäre Gottes „selbst", in den vom Evangelium verheißenen kommenden Aeon einer wirklichen Herrschaft Gottes unter uns Menschen, so ist darin angedeutet, daß unsere irdischen Menschengemeinschaften nicht eo ipso mitgeschützt seien durch den Gedanken an Gott. Das will doch genauer überlegt sein. Die Gefahr ist, zu übersehen, daß an den Gemeinschaften unterschieden werden muß die ihnen als solchen eignende Form und der in dieser zeitlichen, der „Erde", also dem gegenwärtigen Aeon gehörigen Form, den Personen, die sich von ihr umfassen, richtiger: innerlich erfassen lassen, spezifisch zugänglich werdende sittliche Gewinn. Alle Formen sittlicher Verbindung, die Familie, die Freundschaft, der Stand, die Gesellschaft in dem weiteren Sinne eines geistigen Milieus (Verkehr, Handel, Kunst, Wissenschaft, Literatur usw.), entsprechend dann auch das Volk, der Staat (das Recht), die Nation, das Vaterland sind als „Gestaltungen" engeren und weiteren Maßes durch Raum und Zeit, wie wir Menschen sie dermalen, auf Erden, als Schranken an oder in uns tragen, bedingt, eben darin aber kraft Natur und Geschichte uns gegebene oder von uns geschaffene Betätigungsmittel. Als bloß solche sind alle unsere „Gemeinschaften" gebunden an unseren Planeten und teilen sein Los. Aber alle diese Formen können zu Geistesträgern werden und bedeuten in diesem Sinne für die Menschen Gewinnmöglichkeiten für ihr inneres Wesen, ihre „Person", die Raum und Zeit, Natur und Geschichte überdauern. Das sittliche Geistesleben, wie es an Jesus Christus, der persönlich „den Geist (Gottes, Gott als Geist)"

vergegenwärtigt (2. Kor. 3, 17) und dadurch in der Menschheit lebendig gemacht hat, seinen Rückhalt besitzt, ist der höchste dieser möglichen Gewinne, und er ist schlechthin den einzelnen, den „Individuen" vorbehalten. Die Familie (die Geschlechtsdifferenz und die auf ihrem Grunde allein mögliche „Form" von Gemeinschaft, Eltern-, Kindes-, Geschwister- usw. verhältnis) gehört der „Welt", Mark. 12, 25 c. par., und doch wissen wir, daß das in ihr entstandene, in ihr gereifte Maß von sittlichem Geist ihren Zerfall überdauern kann und diese Art von Gemeinschaftsleben so „wert" macht, daß das Individuum sich (unter dem Vorbehalte letzten Verfügungsrechtes Gottes über seine zeitliche Dauer) „ganz" dafür gewinnen lassen und einsetzen mag. Es handelt sich für es um die Gewinnung „nächster" und ständiger sittlicher „Gelegenheiten", zumal um den Anteil an sittenhafter Aufspeicherung sittlicher „Motive", darin um spezifisch sich hier ermöglichende Kraftvermittlung durch „Vorbild" und „Erziehung". Wie mit der Familie steht es mutatis mutandis mit allen „Gemeinschaften".

Versuchen wir den Nachweis in bezug auf das Vaterland. Aber da müssen wir uns noch vor Augen halten, daß sittlicher Geist nichts ist als Geist der Liebe. Was ist denn Liebe? Wie ist sie zu verstehen, wenn sie des (Sitten-)Gesetzes Erfüllung oder der Inhalt des „sittlichen Geistes" sein soll? Wieder muß ich in Anspruch nehmen allen Streit darüber auf sich beruhen zu lassen und nur kurz das Resultat anzugeben, das ich meine vertreten zu können. Ich habe ein früheres Mal (in dem Aufsatz „Über Feindesliebe im Sinne des Christentums", Stud. u. Krit. 1916, speziell S. 13 ff.) schon dargelegt, wie ich dächte, daß die richtige Antwort zu finden sei. Man muß sich die Sonderbedeutung von ἀγάπη neben den synonymen Begriffen des ἔρως, der φιλία, der στοργή vergegenwärtigen und sich fragen, was es bedeute, daß das Neue Testament nur die „ἀγάπη" als sittliche Forderung kennt. Man kann dann auch dazu gelangen, zu verstehen, was die „Person" Jesu Christi für die Vollerfassung des „Sittengesetzes" bedeutet. Davon kann ja gar nicht die Rede sein, daß sittliches Verständnis unter den Menschen überhaupt nur entstanden sei unter der Wirkung dieser Person. In der scha-

blonenhaften Vorstellung von einer lex naturalis ist richtiges Geschichtsverständnis in Hinsicht des Sittengesetzes als in der Gesamtvölkerwelt herausgearbeiteten, vom Christentum vorgefundenen, immer wieder in der „Welt" zu beobachtenden „Besitzes" des Menschengeistes anzuerkennen. Anderseits bleibt es richtig, daß in Jesus, seiner Lehre und ihrer Erfüllung durch ihn selbst in seinem Messiasleben, erst das Vollmaß des Begreifens des Sittlichen erreicht worden ist. Es muß ja wohl auf sich beruhen, ob einmal ein „Philosoph" das gleiche Verständnis gefunden haben „könnte". So mag die Frage auch nur als eine solche hingestellt werden, ob, was Jesus uns als „das Gute" erschauen läßt, „historisch" verstanden werden könne wie gewissermaßen die Abrundung, die einleuchtende innere Vereinheitlichung früher gebildeter Ideen, die, wie man dann sagen möchte, immer geahnte Einheit vieler zerstreuter „Stücke", oder aber überhaupt „über alle Vernunft" hinausgreife. Kant, der dem Vollverständnis am nächsten gekommen, und meint, von der Vernunft aus die letzte Spitze erreichen zu können, verkennt doch nicht, daß ihm praktisch sein Verständnis längst vorweg genommen gewesen durch das Christentum, diese „wunderbare Religion", daß er insofern nur in Anspruch nehmen könne, die Art des „verstandenen" Sittengesetzes zu verdeutlichen. Als diese Art stellt er fest seine „Autonomie", d. h. einen Charakter, wonach seine sachliche „Begründetheit", seine Überzeugungskraft unmittelbar in ihm selbst gegeben sei (daß es „verstehen" eo ipso bedeute: den inneren Zwang der „Billigung", der Unterstellung unter es, empfinden), sodann, daß es dem Menschen die Gewißheit transzendentaler Freiheit erwecke. Was Kant doch nicht verstand, war, daß der Gehalt des Sittengesetzes, gerade so wie er seinen Vernunftcharakter beschreibt, positiv die Liebe im Sinne der ἀγάπη ist, die die Person Christi vor Augen stellt. Was aber ist deren Gehalt? Ich begreife ihn unter folgenden Merkmalen [1]: a) dem der Zusammenfassung der eigenen Person mit „einer" andern, letztlich mit allen

1) In dem genannten Aufsatz über die „Feindesliebe" achtete ich mehr auf die psychologische Art der ἀγάπη, während es mir hier darauf ankommt, ihren Inhalt, ihre Sachqualität zu kennzeichnen.

andern Menschen. Es ist die Eigentümlichkeit der ἀγάπη, daß sie nie das „Ihre" sucht, daß das von ihr bewegte, gar ganz erfüllte Individuum sich selbst nicht ansieht, dabei ein anderes ganz als solches statt seiner vor Augen haben „kann", dadurch aber nicht die Fähigkeit einbüßt, jedes andere, das ihm „begegnet", qualitativ ebenso zu sich zu stellen. Die ἀγάπη ist die Fähigkeit der Selbstaufopferung. Jesus rückt in seinem Sterben sie vor Augen als die Fähigkeit der Selbsthingabe für „alle Menschen". b) An letzteres knüpfen sich als ideelle „Forderung" Schwierigkeiten, die doch nicht bloß praktisch in Betracht kommen. Die Frage entsteht notwendig, welcher Zweck dem ganzen Verhalten der ἀγάπη innewohne. Die bloße „Selbstverleugnung" erscheint als sinnlos, wie Abwertung des Lebens als „Dasein" überhaupt. Warum aber sollte man es „hingeben", einsetzen für „einen", oder auch zuhöchst für „alle" Menschen? Denn ist einem das eigene Dasein sinnlos, so ist es ja auch das Dasein jedes andern, letztlich überhaupt das der Menschheit als solcher. So aber wäre die ἀγάπη allenfalls (wie der ἔρως, die φιλία, ja auch die στοργή) als ein Sondergeschmack, vielleicht als eine Idiosynkrasie, keinesfalls als absolute Forderung vorzustellen. Die ἀγάπη Jesu hatte aber — nach der eigenen Schätzung dessen, wofür er „gekommen" sei — die Art, daß sie den Menschen etwas gewähren, ja ihnen das Höchste, d. h. die Möglichkeit „erwerben" wollte, „Kinder Gottes" zu werden und so das „Reich" zu „ererben". In der ἀγάπη ist also immer der Wille gesetzt, den andern mit Bezug auf seine religiös verstandene Bestimmung zu „fördern". Das ist (im ἔρως usw. mindestens nie „unmittelbar" wie) in der ἀγάπη der Gehalt oder der Zweck der „Selbsthingabe". c) Handelt es sich um Förderung, so muß irgendwie klar sein, was denn der „geliebten" Person, gar der „Menschheit" frommt, was man ihr durch Selbstaufopferung für sie, gewähren, verschaffen will. Gilt der Gedanke einer „Bestimmung" des (also jedes) Menschen, so wird er hier in den Mittelpunkt treten. Da wird es dann entscheidend, welchen Gedanken vom Gottesreiche man hegt. Ich meine, daß man sich ihn von da aus klar machen muß, wie es der Sache

nach zwar einen neuen „Aeon“, d. h. etwas, was sich als eine äußere neue „Gestalt“ des Lebens für die Menschen darstellt, bedeutet, nicht aber darin seinen charakteristischen Wert hat, sondern diesen darin besitzt, daß es die Verwirklichung des „Willens“ Gottes bringt. Und der ist seinem Inhalte nach „offenbar“ in dem von Jesus auf die Liebe gedeuteten „Gesetze“. Übertragen wir diesen Gedanken in eine Formel, so besagt er, daß die Liebe den Zweck hat, Liebe zu wecken, oder letztlich „alle“ dazu zu bringen, für „einander“ zu leben, füreinander sich einzusetzen, zu „opfern“. Es ergibt sich da der Zirkel, daß, wer sich in Liebe an die andern hingibt, für sie preisgibt, gerade darin sich selbst dient, sich in der Liebe der andern als deren Objekt „wiederfindet“, Mark. 8, 35 c. par., Joh. 12, 25. In der Tat ist das der Grundsinn der ἀγάπη, sich selbst zu übertragen. d) Im Lichte dieses Gedankens ist es zu verstehen, was das „natürliche“ Leben, die Welt, „sittlich“ bedeute. Nicht etwas Gleichgültiges, gar etwas, was eigentlich nicht sein sollte, sondern nur keinen Selbstzweck, vielmehr in jeder dem Menschen zugänglichen Form und in allen für des Menschen Fähigkeiten dem Dasein eingestifteten Möglichkeiten ein „Mittel“! Die Notwendigkeit gerade dieser Mittel ist für uns nicht zu ergründen, der „Gläubige“ nimmt sie hin als aus Gottes „Weisheit“ gestiftet. Dem Christen erscheint bei der Forderung der ἀγάπη in dem, was er von „Natur“, bzw. in der Geschichte (der „Kultur“), als seine oder der Menschheit Mitgift im Leben auf unserem Planeten vorfindet, nichts als überhaupt wertlos, alles als „irgendwie“ wertvoll. Die Situation, das wachsende persönliche Urteil über die „Gelegenheiten“ Liebe zu betätigen, schafft den „Beruf“ (läßt Gottes „Ruf“ in die Seele dringen), zeigt die „Pflicht“. Natürlich muß die Liebe von der Gesinnung getragen sein. Alle „Opfer“, die ohne den Willen zur Selbstlosigkeit, in diesem Sinne ohne „Herz“ gebracht würden, haben sittlich keinen Wert, 1. Kor. 13, 3. Anderseits kann jede „Form“ individueller und sozialer Beziehungen durch die Liebe geheiligt werden, den Boden darbieten, auf dem die „Selbstlosigkeit“, die Bereitschaft zur Aufopferung bis zur Hingabe des Lebens selbst zu bewähren ist. Gilt das auch in dem Sinne, daß

„für" diesen „Boden", seine Beschaffung, seine Sicherung Gut und Blut eingesetzt werden dürfe, „solle"? Dürfen wir Menschen auch einander für die Gestaltung, die Rettung desselben auffordern? Gar „erzwingen" wollen, daß „jeder", der auf ihm stehe, zu ihm als historisch gewordener Gemeinschaft „gehöre", bereit sei, sich dafür zu „opfern"? Kann also das Sterben fürs Vaterland vom Staate zur Pflicht gemacht werden?

Die Antwort findet sich von der weiteren Frage aus, ob und wiefern die Vaterlandsliebe eine Form der höchsten Liebe unter den Menschen sei. Ist sie keine solche Form, so muß sie gegebenenfalls, d. h. wo es sich um eine höhere, eventuell die wirklich „höchste", handelt, zurückgestellt werden; es würde sich da also eine sittliche Möglichkeit oder Pflicht zeigen, das Vaterland preiszugeben, es seinem „Schicksal" zu überlassen. Ist die Liebe zu „den" Menschen, der Menschheit, die zuhöchst gebotene Form der Liebe? Ich sage im Augenblick nicht Ja und nicht Nein dazu. Ich komme später eigens darauf zurück, hier setze ich es zunächst mal voraus. Anderseits: wenn der Patriotismus nur relativen Wert hat, auch bei voller Reinheit (nur in solcher Form darf er der Ethik gelten!) eine Grenze finden kann an der Liebe zur Menschheit, wann und wo tritt die Grenze zutage? In jedem Falle von Kollision? Die Pazifisten sind der Meinung! Ist das richtig? Ist der Krieg schlechthin wider das Sittengesetz, wider die Liebe? Oder ist der Kampf fürs Vaterland nicht vielleicht gar umgekehrt vorstellbar als ein Ausdruck recht verstandener Liebe zur Menschheit, als Rettung der rechten Art „des" Menschentums? Es ist klar, daß es ein Ungedanke ist, jemand als Individuum zu „allen" Menschen als Individuen, zu deren Summe als Menschheit, in Beziehung setzen zu wollen. So kommt es darauf an, ein Mittelglied zwischen dem „Einzelnen" und „Allen", dem Individuum als Privatperson und der Menschheit als Masse, oder Menge, festzustellen. Es bietet sich dar in der Idee eines „Ganzen" und seiner Bestimmung oder eines gemeinsamen Ziels. Gibt es in diesem Sinne eine „Menschheit" und gewinnen von da aus die Völker als Nationen, als „Eigenreiche" eine Rechtfertigung oder aber eine letzte Ver-

urteilung? Man muß sich da, wie mir scheint, vorab daran halten, daß die Menschen von Hause aus, d. h. nach ihrer natürlichen Gegebenheit, wie sie in der Historie aus ihrem Vorstadium, der Prähistorie auftauchen, sich als Rudel- oder Herdenwesen darstellen. Schon die Scholastik kannte den Satz unus homo nullus homo. Unsere „Rasse" hat unter den animalischen Geschöpfen, nicht allein, wohl aber so, daß man bei ihr das „Warum" zu begreifen meint, das Charakteristikum, immer in Gemeinschaften gelebt zu haben. Was wir als spezifische Gaben „des" Menschen als solchen betrachten, ja schon das Auszeichnende so gut wie das „Schwache" an seiner körperlichen Organisation, weist als praktische Notwendigkeit hir auf ein dauerndes Zusammenleben, kann nur in solchem sich zu seinen besonderen Leistungsmöglichkeiten emporentwickeln. Und ihm entspricht auch die „Idee" der Liebe als der eigentlich „sittlichen". Man sage hier nicht etwa für „entspricht", als ob das alsbald darin mitläge: „entspringt". Die Liebe als ἀγάπη kann allenfalls abstrakt von jener Art der „Natur" des Menschen abgeleitet und vielleicht im Sinne einer „Empfehlung" (etwa in der Formulierung „einer für alle, alle für einen"!) gefordert werden, (wobei doch die Frage übrig bleibt, ob nicht der einzelne „sich", soweit es eben im Momente geht, salvieren möchte ohne Rücksicht auf das „Ganze", das er für sich eben gar nicht als förderlich erkenne). Die wirkliche Selbstlosigkeit, die schlechthinige praktische Ineinssetzung der eigenen Person mit „allen", mit dem „Ganzen", zu dem man „gehört", kommt nur zu Wege, kann es nur immer wieder im individuellen Entschluß und als Akt jener Freiheit, deren Betätigung von Fall zu Fall abgewartet werden muß, nie nach Art eines Naturgesetzes zu errechnen ist. Die ἀγάπη verträgt sich mit der Natur des Menschen, ist aber kein darin liegender, daraus sich „entwickelnder" Trieb. Sie ist in keinem Sinne Instinkt. Im Gegenteil begegnet sie als Forderung instinktiver Ablehnung. Denn ist sie nicht „notwendig" im Widerspruch mit den natürlichen Interessen, so doch auch keineswegs der „eigentliche", in der Geschichte schließlich einmal zur Klarheit gelangte Ausdruck dafür. Als solchen „Ausdruck" der Interessen der Menschheit,

aller Menschen, wird man die Kultur bezeichnen dürfen. Aber diese führt nicht an sich auf die ἀγάπη, sondern nur auf die technische Organisation der Individuen in Verbänden bewußter Art, solchen, die viribus unitis für ihren „Zweck" aufzukommen als ihre sicherste Aussicht erkennen. Die Gewöhnung mag neue, feinste Instinkte sozialer Art schaffen, auch die höchstformigen führen nie über die naturhaft (somatisch-psychisch) begründeten Interessen hinaus. Denn alle Menschenverbände, die rein elementar entstandenen, wie die historisch gewordenen, „bestehen" doch nur aus Individuen, und soweit wir Menschen uns kennen, ist das Eigeninteresse, ihm entsprechend die Selbstsucht, ein unausrottbares Stück unserer „Gegebenheit", auf welcher Stufe der „Kultur" immer wir uns treffen und beobachten mögen, der einzelne sich selbst oder die „andern". Das Recht ist die objektiv höchste Form oder „Ordnung" bewußt gewordener Gemeininteressen, der Rechtssinn die subjektiv feinste Form von „Instinkt" der Glieder eines zur Rechtsform entwickelten Verbandes. Der Rechtssinn verträgt sich mit voller Lieblosigkeit. Und jeder kennt den Satz summum jus summa injuria, will sagen: kein Rechtssatz, keine Rechtsgewohnheit kann die Liebe ersetzen oder wecken. Das „Volk" ist, soweit wir sehen, allenthalben bisher in der Geschichte die oberste Stufe naturhaft bedingter, kulturell ausgeformter Menschengemeinschaften. Das Volk fühlt oder weiß sich, seine Glieder erkennen sich (wenn an nichts anderem, dann an der Sprache), als zusammengehörig. Ohne diesen letzteren Begriff hier weiter zu beleuchten, darf ich Zustimmung zu dem Satze erwarten, daß Menschen, die zusammen „gehören", sich auch wechselseitig in „Anspruch" nehmen dürfen. Ein Volk drückt in seinem „Rechte" aus, was es von allen seinen Gliedern unbedingt fordere aus dem Gedanken heraus, daß es selbst das Ganze sei, an dem seine einzelnen Genossen eben als seine Glieder trotz aller individuellen Abwandlungen einen Gemeincharakter besäßen, einen Treffpunkt ihres „Wesens" und ihrer „Interessen", so daß sie auch zu wechselseitiger Unterstützung in möglichst für jede Situation, jedes neue „Bedürfnis" zum voraus geordneter Form berufen seien. Die in sich geschlossene, ihrer Art bewußte Gestalt eines Volkes als

Rechtsverband nennen wir *Staat*. Einen Staat, der seiner *Grenzen* bewußt ist und innerhalb dieser sowohl volle *Freiheit* besitzt, wie die *Macht* zur Wahrung seines „Rechts", nach innen und nach außen, nennen wir ein *Reich*. Es ist das Ideal des „Volks", daß es alle zu ihm „gehörigen" Individuen, nach Möglichkeit auch *nur* sie, in *Rechtsform*, also „staatlich", in sich befaßt, d. h. sich als *Nation* ungemischter, aber auch voller Art sein *Reich* bauen und behaupten kann.

Kommen wir hier wieder zum Gedanken des Vaterlandes, so läßt sich nunmehr folgendes sittlichermaßen vertreten, bzw. fordern. 1) Die einzelnen Völker, zumal in ihrer Vollausprägung als Nationen, stehen unverkennbar nebeneinander *wie* Individuen. Zumal jedes große alte Volk hat sein Eigengepräge historischer Art. Es ist ja letztlich nur ein *Vergleich*, wenn man sie als Individuen hinstellt. Dennoch ist der darin erreichte Gedanke wohl der bedeutendste, sittlich ernsthafteste, dem wir aufzuachten haben. Er schafft für das Volk, jeden einzelnen in ihm, die Erkenntnis, daß es in seiner *Reife*, als „Nation", als Inhaber eines Vater*landes*, eines Besitzes, den es wie die Familie ihr Vater*haus*, als ein *anvertrautes* Gut inne hat, eine *Verantwortlichkeit* vor sich selbst hat. Jede Nation muß sich vor Augen haben als die Vertreterin einer Vergangenheit und Zukunft, d. h. sie darf sich nie bequemem „Genusse" ihrer selbst, ihres *Erbes* überlassen, hat stets als „Treuhänder" einen Schatz, „sich selbst", zu wahren und den „Nachkommen" zu *überliefern*. Wie ich bei der Übersicht über die Entwicklung des „Patriotismus" und seiner *ideellen* Erfassung zeigte, S. 107 ff., ist es kein neuer, unerhörter Gedanke, daß jedes Volk sich einen *spezifischen Geist* und ihm gemäß einen spezifischen *Beruf* beimessen dürfe. *Fichte* hat diesen Gedanken lebhaft aufgegriffen. In der Vielfältigkeit und reichen Abgestuftheit der Eigenart der Völker trete die Gottheit selbst, wie im Spiegel, in Erscheinung; so habe „jedes" sein Recht auf Dasein, habe sich freilich bei sich selbst zu *bescheiden*, aber eben nie aufzugeben. Es war Fichtes Hoffnung für *sein* Volk, uns Deutsche, sein Glaube von ihm, daß es vor andern willig werde oder sei, die sittliche Höchstmission in der Menschheit (nämlich sich *vorbild*-

lich zu „bescheiden") auf sich zu nehmen. Das hieß bei ihm nicht, daß Deutschland als Nation irgendetwas von „sich" zu opfern, sondern umgekehrt unbedingt alles ihm wesenhaft Eigene, seine Freiheit in entschlossenster Tapferkeit zu behaupten habe. „Aufopferung" ist für Fichte die Pflicht der Einzelnen, die zum „Volke" gehören. Wer sich im rechten, sittlichen Sinn — also in rückhaltloser ἀγάπη (Fichte hat diesen konkreten Begriff noch nicht verwertet!) — seinem Vaterland zur Verfügung stellt, der erreicht darin seine persönliche sittliche Höhe, sein wahres „Leben" im „Sterben" [1]. 2) Es ist durchaus Ernst damit zu machen, daß es ein religiöser Gedanke ist, wonach jedes Volk eine Sonderart habe, die es nicht preisgeben dürfe. In der Tat haben wir unseren Gottesglauben gewiß auch dafür geltend zu machen, daß kein Volk von ungefähr, ohne Gott, ohne seinen Willen und seine „Fügung", seinen Ort, seine Zeit in der Geschichte gefunden habe. So darf die Idee von den Sondergaben, dem spezifischen kulturellen Typus jedes reifen Volkes auch verwendet werden, um die Völker, die Nationen zu einem Wettbewerb um die eigentliche Meisterschaft in der Menschheit aufzurufen. Und wenn ein Volk von einem andern bedroht ist in der Entfaltung und Geltendmachung seiner spezifischen Gaben, desjenigen Besitzes, so äußerer wie innerer Art, ohne den es nicht mehr „es" sein kann, so soll es sich im Gedanken an Gott für seine Freiheit und Selbstmächtigkeit wehren. Ist es „unterjocht", gar versklavt, so darf es sich erheben. Das ist nicht „Empörung", nicht Hochverrat, sondern Wahrung seiner „Mission" unter den Völkern bzw. in der Geschichte, in der Menschheit; unsere „Befreiungskriege" wider Frankreich in Napoleons Zeit dürfen wir mit sittlichem Hochgefühl betrachten. Wie der Einzelne seine „Ehre" (ganz was anderes als nur die Einzahl zu dem Be-

1) Es ist ein kleines Problem für sich, was Fichtes Parteinahme für Machiavelli („Über M. als Schriftsteller", 1807; wiedergedruckt von J. Hofmiller, Reklam Nr. 5928; 1917) bedeutet. Mir scheint, daß er die „Politik" wie eine bloße Technik der äußern Selbstbehauptung einer Nation angesehen hat. Vgl. von ihm noch „Über den Begriff d. wahrhaften Kriegs", 1815 (nach seinem Tode; neu herausgeg. 1914).

griffe der „Ehren"!) sich nicht darf rauben lassen, so auch die Nation nicht: der Gedanke der „nationalen Ehre" ist so heilig, wie der der Personehre [1]). Wo es um seine Freiheit geht, ist ein Volk sittlich verpflichtet, den Kampf zu wagen — wenn's anders Hilfe nicht findet. Es ist dann in seinem letzten, tiefsten „Rechte", steht innerhalb der gottgewollten „Ordnung", wenn es seine Einzelglieder, seine Bürger in Anspruch nimmt, auffordert, „zwingt", ihr Leben für das Vaterland zu wagen. 3) Heißt das nun nicht aber doch der ἀγάπη als solcher eine Grenze setzen? Und in der soeben gegebenen Motivierung nicht der Sache nach die Kultur, gar einen Kulturkreis dem Reiche Gottes vorordnen? In der Tat stoßen wir hier auf das bleibende Schöpfungsgeheimnis innerhalb der Idee, daß die Welt ἐν Χριστῷ ihren Bestand (Sinn, Grund) habe. Aber wir dürfen nicht übersehen, daß wir die Welt doch nur als Gegebenheit besitzen, sie von der Idee der ἀγάπη aus nicht zu konstruieren, sondern nur zu bewerten haben. Das will heißen, daß wir vielleicht auf bestimmtem Punkte bei unserem Deuten auf alles „Erklären" verzichten müssen, nicht aber darauf, unseren „Glauben" und die in ihm liegenden Behauptungen geltend zu machen. Wir begreifen, daß in unserer „Welt", wie sie nun einmal ist, Individuen und gerade auch Kollektivindividuen, „Organisationen", die einer Gruppe von Einzelnen das Gepräge eines naturhaft-kulturellen „Ganzen" geben, entstanden sind. Aber in dem „wie sie nun einmal ist" steckt das Geheimnis der Welt als „Schöpfung". Stoßen wir in der „Naturordnung" bei bloß „äußerer" Betrachtung auf ein Letztes, ein Undurchdringliches, so wagt der Glaube die Behauptung, daß diese Ordnung noch etwas bedeute, das keine Wissenschaft ihr absehe und das doch von ihr gelte. Es ist Glaube, daß das Gottesreich keine Utopie ist. Aber im Glauben haben wir den Mut, so Recht wie Pflicht, wo wir das Vorhandene der Welt nicht mehr „auslegen" können, durch Einlegen, durch Herantragen eines Totalzweckgedankens, immer noch dem Willen das gleiche Ziel zu setzen. Umgesetzt in die

1) Vgl. meine Schrift „Ehren u. Ehre. Eine ethisch-soziale Untersuchg", 1909.

Frage, welche sittliche Aufgabe darin liege, sagen wir zunächst, daß selbstverständlich die ἀγάπη keine Grenze hat, und sodann, daß, wiederum „selbstverständlich", wir es Gott überlassen müssen, welchen Erfolg unser Eintreten für das Vaterland bis aufs äußerste, das wir bieten können, unser Leben, haben soll, ob die Nation, die für sich selbst, für ihren Bestand innerhalb ihrer Notwendigkeiten, bis hin zur Aufopferung ihrer letzten „Mannen", streitet, sieghaft werde. Eine Nation, die untergeht im heldenmütigen Kampfe um ihre Existenz, ist wert gelebt zu haben. Ist sie als solche der „Welt", dem Tode, verfallen, so leben doch die Personen, die sie gebildet und verteidigt haben, als solche, die ihr die ἀγάπη bewährt haben. 4) Wiefern aber gilt dabei der Gedanke, daß die ἀγάπη selbst keine Grenze in sich trage und auch darin nicht „gesetzt" bekomme, daß die Nation den Krieg für sich wage? Ich meine im Rückblick auf meine Analyse der Idee der ἀγάπη, daß es heiße diese mißdeuten, wenn man aus ihr entnehme, die Bereitwilligkeit zur Selbsthingabe gelte auch da für Pflicht, wo dem „andern" damit nur seine Selbstsucht gestärkt werde. Das sittliche Recht des Kriegs hat seine Grenze an einem Nationalismus der zum Hintergrunde Eroberungssucht hat, „Weltherrschaftswillen" eines Volkes (sogenannten Imperialismus — auch „Republiken" können ihm verfallen), bloßes Ehrbedürfnis (Ruhmsucht, „Chauvinismus"), nicht minder da, wo es um Interessen etwa nur eines Einzelnen oder gewisser Gruppen geht, um „dynastische" Begehrlichkeit, geschäftliche Ausdehnung und Ausbeutung (den „Kapitalismus"), gar um Ableitung der Achtsamkeit des Volks von dem Mißbrauche, den „regierende" Schichten mit ihm getrieben haben. Nationalsinn, der der ἀγάπη widerspricht, ist unsittlich. Nur daß man den Fehler in dem Verständnis der Liebe beachte, der da lauert! Liebe ist nicht einfach Nachgiebigkeit, „Gewährenlassen" des andern, wie immer er sei. Sie hat Mitverantwortung für den „andern"! Ist es der letzte Sinn der ἀγάπη, den „andern" gerade für sich selbst zu gewinnen, ihn mit ihrem Geiste zu erfüllen, in jedem die Selbstsucht zu überwinden, so hat der Krieg ein Recht gerade von ihr aus, der der „andern" Nation zur Mahnung wird, sich

nicht in Selbstsucht zu verfangen, zu verhärten, wohl gar zu verherrlichen. Ein Krieg, der ehrlich nichts ist als Notwehr einer Nation, dient der *ἀγάπη*.

Daß ein Krieg immer ein Jammer ist, der zugleich voller Ungerechtigkeiten, „Lieblosigkeiten“ im einzelnen, auch auf seiten der Nation ist, die sich verpflichtet gewußt, ihn auf sich zu nehmen, ist eine Sache für sich; wir kennen in der Geschichte nichts, was Menschen schlechthin selbstlos getan, wo gar Völker ihre gute Sache nicht auch verunehrt hätten. Wir wollen „Christen“ sein und vermögen es doch nicht als „Christusse“ zu handeln. Wem es mit dem christlichen Ethos ernst ist, der wird deshalb im konkreten Falle zur Friedfertigkeit, Nachgiebigkeit, auch Opferwilligkeit in allem „Unwesentlichen“ raten, so lange und so weit es geht. Doch heißt das nicht, daß nur eine im juristischen Sinne „angegriffene“ Nation in „Notwehr“ handele, indem sie sich verteidige. Ich habe das in meiner Schrift „Das sittliche Recht des Kriegs“, 1906 näher ausgeführt. Wer den Mörder lauern sieht und nicht zu entkommen weiß, darf ihm zuvorkommen, „darf“ der drohenden Gewalt so entgegentreten, daß sie nicht zur Tat wird, d. h. den „zielenden“ Mörder selbst erschießen. Es heißt nicht wider Gott handeln, sondern für ihn, wenn man die Bosheit sich nicht vollenden läßt [1]). Es gehörte für mich zu den peinlichen Erlebnissen 1914, daß die Rede aufkam, jetzt sei die Moral der Bergpredigt suspendiert, sie müsse sich „ein Moratorium“ gefallen lassen. Natürlich galt sie im Kriege wie überall. In jener Rede äußerte sich Frivolität oder beklommenes Gewissen angesichts der Kriegserklärung von unserer Seite. Ob unsere Staatsmänner sie wirklich just in jenem Augenblicke wagen „mußten“, weiß ich nicht. Daß sie nicht frivol gewesen, steht mir fest, sie glaubten zu müssen, um das „Vaterland“ zu retten. Daß Gott wider uns den Krieg entschieden hat, bedeutet nicht, daß wir für „die“ Schuld des Kriegs von ihm haftbar gemacht würden. Jedenfalls durfte der einzelne Soldat mit reinem Gewissen „Gehorsam“ leisten, sein Leben „fürs Vaterland“, das ihn „rief“, einsetzen. Es führt hier zu weit, auf die Worte der Bergpredigt einzugehen, die vom *μὴ ἀντιστῆναι τῷ*

1) Für das Gegenteil darf nicht einfach auf Christus exemplifiziert werden: sein „Beispiel“ gilt denen, die wie er für Gott und seine unmittelbare Forderung an sie sich „opfern“ müssen. — Man hat im letzten Kriege den Tod fürs Vaterland besonders gern unter den spezifischen Begriff des stellvertretenden Opfers gerückt: was jeder Volksgenosse auf sich zu nehmen an seinem Teile als Pflicht mitempfinden solle, leiste „für ihn“ der „Soldat“. Ich meine nur, der Soldat selbst habe gutgetan, sich nicht so zu glorifizieren, wir anderen konnten ihn so über uns stellen. Es fragt sich bloß, ob wir ihn zum Opfer für uns durften werden lassen.

πονηρῷ handeln. Vgl. dazu meine Abhandlung „Über Feindesliebe im Sinne des Christentums". So wie diese Worte lauten, gelten sie dem Einzelnen in seiner individuellen Sphäre. Sie wollen letztlich verstanden werden aus der Idee der ἀγάπη, gewinnen dadurch erst ihr Licht. Und es wohnt ihnen ein pädagogisches (psychologisches) Moment mit inne, das es verwehrt, aus ihnen schablonenhafte Vorschriften, „gesetzliche" Forderungen jedem gegenüber zu machen. Ein schweres Problem, das noch kaum angefaßt ist, ergibt sich, wenn man der Politik, die doch in der Tat eine Technik ist, gedenkt. Ich lehne es ab, daß es unerlaubt sei, von „christlicher" Politik zu reden, wie es Unsinn sei von „christlicher" Chemie zu sprechen. Aber es handelt sich dabei um „Mengen"-ethik einerseits, „Führer"(Beamten)ethik anderseits. Der bloße „Bürger", der die Politik nicht „macht", muß „unsittliche Politik" seiner Staatsmänner (Fürsten, Parlamentarier, Parteien) seinerseits unter Umständen in „Gehorsam", um des gefährdeten Vaterlandes willen, seiner nun eingetretenen Not wegen, mit durchführen helfen [1]). Natürlich kann es Fälle geben, wo jemand selbst dem Vaterlande sich versagen muß. Wäre Gewähr vorhanden, daß nicht Selbstsucht, Feigheit, Sentimentalität, Urteilslosigkeit, Rechthaberei sich drapiere als Gewissensnot, so möchte man es „frei"geben, wer das Vaterland verteidigen „wolle". Es gehört zu den unsittlichen Momenten des sogenannten Friedens von Versailles, daß wir keine Militärpflicht, keine „allgemeine Wehrpflicht" mehr kennen sollen.

1) Wie dürftig unsere Ethik noch ist, erkennt man vielfach an der Lehre vom Staate. Der Theologe darf sich bei der Durchdenkung seiner Gestaltungsmöglichkeiten nicht einfach entlasten mit Hinweis auf die Juristen und Philosophen. Recht lehrreich ist R. Kjellen, D. Staat als Lebensform, [2]1917; M. Wundt, Staatsphilosophie, 1923. Es kommt vorab darauf an, das Verhältnis von Masse (Menge) und Individuum, in scharfer Erfassung der psychologischen Momente zu durchdenken. Vgl. G. Le Bon, D. Psychol. d. Massen, deutsch v. R. Eisler, [2]1912; ders., Psycholog. Grundgesetze i. d. Völkerentwicklung, deutsch v. A. Seiffhart, 1922; K. Baschwitz, Der Massenwahn, o. J. (1923). Mannigfach anders orientiert daneben G. Simmel, Soziologie. Untersuchungen über d. Formen der Vergesellschaftg., 1902; F. Tönnies, Gemeinsch. u. Gesellschaft [2]1912. Die „Vielen, allzu vielen" (das „Milieu") sind auch für die „Großen" eigene Lebensfaktoren, zur Belastung (und dadurch zur Entschuldung: niemand von uns „kann" schlechthin für sich einstehen: sein Gutes und Böses gehört nicht „nur" ihm!). Gedankenreich und dennoch wenig förderlich (zu „spekulativ") ist P. Tillich, Masse und Geist. Studien zur Philosophie der Masse (in „Volk und Geist", Schriften des Volksbildungsarchivs, herausgeg. von K. v. Erdberg, 1. Heft, 1922. Sehr wertvoll: Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft, 1919. — Ein Spezialproblem für sich ist die Politik. M. Rade hat mindestens ein richtiges Thema ergriffen mit dem Vortrag über „Unsere Pflicht zur Politik", 1913. Wir Theologen sind zu einseitig auf „kirchenpolitische" Fragen eingestellt gewesen.

Ich verzichte mit Bewußtsein auf allen Preis des Sterbens für das Vaterland in *Begeisterung*. Ganz überwiegend hat sich die Liebe zum Vaterland in dieser Form geäußert. Jeden von uns hat es ergriffen, mit welcher stürmischen Freudigkeit 1914 unser Heer hinauszog. Aber es handelt sich in der *Ethik* nicht um *ἔρως*, sondern um *ἀγάπη*, um jenen nur, soweit er mit letzterer im Bund sein kann und *soll*. Wo das in Hinsicht des Vaterlandes der Fall ist, tritt der schlichte, einfache Gedanke der *Pflicht* heraus [1]). Ich meine, es müsse im Kriege für den Soldaten der friedevollste Gedanke gewesen sein, in stillem *Gehorsam* sein Leben zu wagen. *So* mochte jeden es glücklich und im edelsten Sinne „stolz" machen, für das Vaterland sterben zu dürfen. Lange hatten wir ja auch den Eindruck, als ob jedem der Tapferen *Hölderlins* Ode „Der Tod fürs Vaterland" auf der Lippe liege mit seinem gewaltigen Schlusse, wo der Dichter sich selbst mit vielen als Gefallenen sieht ankommen bei den „Helden aus alter Zeit":

Lebe droben, o Vaterland,
Und zähle nicht die Toten! Dir ist,
Liebes! nicht einer zu viel gefallen.

Sicher braucht und soll der Begeisterung bei rechtem Tun nie gewehrt werden. Aber sie nimmt leicht den Charakter eines geistigen Rausches an. Jesus Christus zeigt sich nie begeistert! Wohl hochgemut, in der Stiftung des Abendmahles zum *Gedächtnis* seines Todes. Im übrigen war er *ergeben*, fest, „willig". So auch er-

1) Man wird mich nicht mißverstehen, als ob ich die „Begeisterung" im Kriege an sich nicht billigte. Eher gilt mir die Begeisterung „für" den Krieg als zweifelhaft, da sie dessen verdächtig ist („war", bei *Berufs*offizieren!) zu wesentlichem Teil verschleierte Ruhmsucht zu sein oder Rauflust und Verlangen nach „Avancement". Selbstverständlich kommt beim einzelnen für sittliches Urteil (zumal auch für sittliche Selbstprüfung) das letzte „eigentliche" Motiv in Betracht. Aber das berührt nicht das Recht des *ἔρως* (oder der *φιλία*) dem Vaterlande gegenüber. Wer ein „herrliches" Vaterland sein eigen nennt, wer einem historisch-großen, kulturell hochstehenden, von Natur tüchtigen, reichen, mit Gaben des Geistes und des Gemüts gesegneten Volke angehört, darf wahrlich Liebe zu ihm im Sinne der inneren „Lust", selbst überschwengliche *Freude* an ihm als seiner „Nation" hegen, darf es als eine Aufgabe, Pflicht erkennen, der Jugend Begeisterung für es erwecken. Es ist freierer *ἔρως*, der dem Volke gilt, als der „nur" der Familie gilt! Wenn *Hoffmann v. Fallersleben* vom Vaterlande dichtet: „Wie könnt' ich dein vergessen! Ich weiß, was du mir bist", und dann „hell singt und laut ruft", das Vaterland sei ihm die „Braut", so *darf* niemand lächeln, oder es abwehren wollen, daß er im Überschwang des Gefühls fortfährt: „Ich will für dich im Kampfe stehn und, *sollt es sein, mit dir vergehn*" oder schließlich: „Ich suche nichts, als dich allein, als *deiner Liebe wert* zu sein". *Echte Gefühlswerte* sind stets heilig! Es bleibt dennoch dabei, daß nicht der *ἔρως*, sondern nur die *ἀγάπη* „ewige" Geltung hat, allein letztere ist *sicher*, daß sie „*οὐδέποτε πίπτει*", 1. Kor. 13, 8.

scheint Sokrates. Aber das ist gegebenfalls, d. h. wo einen Soldaten angesichts der Schlacht der Zweifel anwandelt, ob er recht tue, indem er sein Leben wage, ausdrücklich geltend zu machen, was Schiller die Jungfrau von Orleans (2. Aufzug, 10. Auftritt, zu Burgund) sagen läßt:

Was ist unschuldig, heilig, menschlich gut,
Wenn es der Kampf nicht ist ums Vaterland?!

Ich setze immer den Fall, daß einer versteht, er setzt wirklich für das Vaterland sein „Letztes" ein, und aus „notwendiger" Veranlassung. Es muß unsäglich schwer gewesen sein, ehedem im sogenannten Kabinettskrieg dem „Kriegsherrn" den „Treueid" zu halten. Aber da handelte es sich ja auch um — Söldner! Die allgemeine Dienstpflicht war auch dem „Politiker" ein sittlicher Schutz vor sich selbst, vor Leichtfertigkeit in der „Heraufbeschwörung" eines Krieges!

Es ist eine Frage für sich, ob dem Vaterlande als Staat, Reich, *ἀγάπη* zugewendet werden „könne" in gleicher Art wie einem Personwesen. Denn es ist als solches nur eine Sache („Land") oder Ordnung („Rechts"verband). Ist also *ἀγάπη* in bezug auf es nicht eine unklare Idee? Werden wir uns nicht an dem Gedanken der Treue, *πίστις*, ihm gegenüber genügen müssen? Für die Spezialfrage des Sterbens für es ist das schließlich nicht wichtig. Denn „Treue" (Zuverlässigkeit, Ergebenheit, Anhänglichkeit) gehört zur *ἀγάπη*. Dennoch sei die Frage mitberührt! Wir personifizieren uns ja gerade das Vaterland immer wieder. Aber ist das nicht eben zu harmlos, gedankenlos, „poetisch"? Um eine Antwort zu gewinnen, müßte ich den Gedanken der Person analysieren können, wie den der Liebe. Ein Hauptmoment ist der „Wille", er aber nur unter der Idee der Freiheit. Und ferner das „Gemüt" (Herz). Ich bin natürlich nicht in der Lage, hier dem allen nachzugehen [1]). Das letzte Rätsel ist das der Masse. Gibt es einen „Gesamtwillen"? Gar ein Gesamtgemüt? Wir reden von „öffentlicher Meinung", „öffentlichem Gewissen". Und wir rühmen, verehren, lieben den Staatsmann, den „Führer" des Volks, der uns erscheint wie das Symbol, die „Verkörperung" gerade der Gemeinempfindung (wir sagen unter Umständen: des „Ahnens"!) des Volks, gar „seines" Ideals. Der „Repräsentant" des Staats (der Fürst, Minister, jeder „Beamte") ist letztlich der „Treuhänder" des Volks, aber wieweit heißt das „Diener" und wieweit „Vormund"? Bei Volksleiden-

1) Das Wesen der „Person" ist von der Rechtsphilosophie unter dem Ausdruck „juristische Person" mannigfach verhandelt. Da tritt neben der „Stiftung" gerade auch das Problem der „Einheit" einer „Vielheit" von Einzelpersonen („Gesellschaften") hervor. Zu unterscheiden ist das psychologische und das ethische Moment!

schaften?! Sofort kommt wieder die Frage nach der Verantwortbarkeit des Kriegs. Wer ist der sittliche Träger derselben? Die Menge, „der“ Führer, das „öffentliche Gewissen“? Merkwürdig gern, unwillkürlich, setzen wir den Führer als „öffentlichen“ und „privaten“ Charakter sich gleich, in beiderlei Weise als ein „Ideal“. (Machiavelli ist der erste, der da bewußt theoretisch unterschied!) So Bismarck, Friedrich den Großen, den alten Kaiser Wilhelm. Was liegt darin? Aber bei dem allen erhebt sich immer wieder die Frage, was ἔρως oder φιλία und was ἀγάπη sei, ihnen gegenüber sein könne, „solle“. Der Staat, das „Reich“ ist und bleibt Organisation. Unter welchem höchsten, unveräußerlichen, unveränderlichen Gedanken? Möglich, daß wir noch sehr umlernen müssen (vgl. M. J. Bonn, „Die Auflösung des modernen Staats“, Europ. Bücherei Bd. IV, 1921). Ein, wenn nicht das Hauptmoment, war uns bisher (neben der Freiheit, letztlich als ihr Garant) die Macht. Man braucht „Macht“ nicht sofort als „Gewalt“ zu deuten. Die patria potestas ist Liebesmacht. Freilich zur Not auch Liebesgewalt. Gott übt selbst solche Gewalt. Der potestas entspricht die vis (vires); erst die violentia ist feindliche Gewalt, „Brutalität“. „Gewalt“ braucht nicht Brutalität zu sein. Selbst im Kriege nicht. Eine Schrift von M. Rade hat den Titel „Die Macht der Ohnmacht“ (1923). In der Paradoxie des Ausdrucks steckt noch ein Problem der Ethik, auch der Staatsethik. Jedoch keineswegs rundum eine Verurteilung des Kriegs.

Sehr beachtenswert ist bei christlicher Durchdenkung des „Volks“-problems, des Wertes des Fortbestandes der „Nation“, des Reichs, auch das religiöse Moment. Außer bei Lagarde habe ich nie den Gedanken getroffen, daß das Volkstum „im Himmel“ sich fortsetze. Von der Familie, der Liebe ihrer nicht „bloß“ in ἔρως, sondern in echter ἀγάπη verbundenen Glieder, von der Freundschaft, meinen wir denken, hoffen zu dürfen, daß sie die Zeitlichkeit überdauern. So auch von der Volkszusammengehörigkeit, der Verbundenheit gar in der „Rasse“?! — Jesus erwartet, daß wo „er“ sei, auch diejenigen sein werden, die Gott „ihm gegeben“ habe, Joh. 17, 24. Wie weit reicht solcher Gedanke?

2.

Was ich bisher ausgeführt habe, ist nicht eine Apologie „des“ Kriegs [1]). Es geht mir nur darum, der gedankenlosen Rede ent-

1) Der radikalste, philosophische Verfechter des Kriegs war wohl Hegel, der in dem Aufsatze „Über die wissensch. Behandlungsarten d. Naturrechts“, 1803 u. in d. „Phänomenologie d. Geistes“, 1806 fordert, daß „die Regierung

gegenzutreten, daß **jeder** Krieg, der Krieg „an sich", nach christlichem Maßstab ein Unrecht sei, daß die Liebe ihn schlechtweg verbiete. Natürlich gilt letzteres bei **gegenseitiger Liebe**. Wo sie waltet, wird auch bei schwerster Interessen-, ja selbst bei Gewissenskollision ein Ausweg, wenn nicht Ausgleich sich finden lassen, ohne daß Gewalt geübt wird. Man weiß da, daß man eine Entscheidung oft noch „vertagen" kann und ist auf **beiden** Seiten willig,

---

für Kriege sorgt". Ohne Krieg würde der Geist verfliegen. (Theob. Ziegler, Hegels Anschauung vom Krieg, 1912; auch in „Menschen u. Probleme" 1914, S. 196 ff.). In der Kriegszeit schwoll die Spezialliteratur über den Krieg **so** an, daß ich unmöglich ihr vollständig nachgehen konnte. Vieles war sehr ephemer. Noch jetzt beachtlich scheinen mir aber folgende Schriften: H. Gomperz, Philosophie des Kriegs, 1915 (sie ist die lehrreichste in dem Sinne, daß sie die **Geschichte** der Ideen über den Krieg vorführt; eine Spezialstudie ähnlicher Art bot H. Scholz, „Der Idealismus als Träger d. Kriegsgedankens", 1915: sie gehörte zusammen mit zwei andern, „Der Krieg u. das Christentum" und „Politik u. Moral", alle mit Merkmalen von Eilfertigkeit); M. Scheler, Der Genius des Kriegs u. der gegenwärtige Krieg, 1915 (anregend und geistvoll, aber höchst impressionistisch. Sch. möchte den Gedanken der „Gerechtigkeit" eines Kriegs dem Streite um seine letzten **Anlässe** im Grunde ganz entrücken, jeden großen Krieg wesentlich verstehen von den treibenden Entwicklungskräften einer Geschichtsperiode aus: das gilt keinesfalls unbedingt; ich begreife gewiß **Schillers** Eindruck vom Krieg als dem „Beweger der Weltgeschichte" (Braut von Messina), der morschgewordene Staaten beseitigt oder zwingt sich zu erneuern, aber ich halte doch nicht viel von einer „Metaphysik des Kriegs", wie Scheler (auf Schillers und Hegels Spur) sie bietet, mit Gottes Augen können wir nun einmal nicht sehen. Schön ist Schelers Schilderung der Geschichte als eines „Bergwassers", das sich Bahn und Bett nur im „Dahinspringen" [im „Kampfe" mit Hindernissen] bildet. Aber eine „Notwendigkeit" [letzter Art] gibt es darum doch nicht für den Krieg, wir dürfen unser Verantwortungsgefühl für ihn nicht einschläfern; der Krieg ist auch noch was anderes als das „examen rigorosum der Staaten" (wie Treitschke sich mal ausdrückt). Zur **Psychologie** der **Vaterlandsliebe** mag man vergleichen **Schelers** „Phänomenologie u. Theorie d. Sympathiegefühle", 1913, S. 69 ff., wo doch Vaterland und **Heimat** nicht ausreichend unterschieden wird. Ferner nenne ich H. Finke, Der Gedanke des gerechten und heiligen Kriegs in der Gegenwart u. Vergangenheit, 1915; O. Külpe, Die Ethik u. der Krieg, 1915; W. Jerusalem, Der Krieg im Lichte d. Gesellschaftslehre, 1915 (widmet dem Gedanken der „Staaten**würde**" Aufmerksamkeit, S. 85 ff., wobei ich ihm zur Seite trete; unser Streit wider die Schuldlüge des Versailler „Friedens" gehört hierher).

sich noch zu „ertragen“, wo man sich nicht zu „vertragen“ weiß. Man hofft da auf wachsende Klarheit des „Urteils“ des „Gegners“. Zu betonen ist, daß Gegnerschaft was anderes, keinesfalls notwendig dasselbe ist wie Feindschaft. Gegnerschaft kann Ausdruck der „gleichen“ Liebe sein, z. B. der gleichen Wahrheitsliebe, auch der gleichen Rechtsgesinnung. Sie kann entspringen aus einer vorerst, ja vielleicht nie zu überwindenden Unterschiedlichkeit des Urteils, des Temperaments u. a.

Ich komme hier notwendigerweise auf die sogenannte Friedensbewegung. Ihr Sympathie zuzuwenden und sich der Hoffnung zu erschließen, daß sie früher oder später zu Erfolgen gelange, die vielleicht allen Kriegen ein Ende machen, oder doch viele „verhüten“, bzw. wenn das nicht mehr tunlich, ihnen ein rasches, „befriedigendes“, das Völkerleben sittlich förderndes Ende zu bereiten helfen, vermag auch der, welcher, wie ich, dem „Pazifismus“, wie dieser sich zur Zeit gebärdet, ablehnend gegenübersteht. Die Parole kann sittlichermaßen nicht sein: „Internationalismus“ als Tod des Nationalismus, sondern nur als Wahrung desselben in Überhöhung seiner unveräußerlichen Belange zu sittlicher Abklärung in Selbstbescheidung jeder Nation und wechselseitiger Förderung aller bei ihren berechtigten Interessen, den „wahren“ Aufgaben der einzelnen. Ich las H. Kutters „Reden an die deutsche Nation“, 1916. Sie sind ein mächtiger Aufruf zur Liebe, auch und gerade der Völker zueinander. Kutter ist das eigentliche Haupt der „Religiös-Sozialen“ in der Schweiz, voll glühenden Glaubens an die Sozialdemokratie und ihr Ideal. Es ergreift, wie er — ein anderer Fichte, nicht geringer als der alte! — zu uns Deutschen redet, unsere Art, unsere Fähigkeit zu „verstehen“ und zu „lieben“, unser Staatswesen, selbst unseren soldatischen Geist in Einem preist und mahnt. Ach daß er unser Volk richtig beurteilt hätte! Er meint uns, zumal auch unser Proletariat, nur aufrufen zu brauchen, wie er sein Buch schließt (S. 226): „Deutsches Volk! Sei du der Pförtner und reiß der Welt die Türe auf — zum Leben“. Von unserem Siege erhofft er das Größte, Herrlichste für die Menschheit, die „Völker“. Daß es ein Schweizer ist, der so zu uns über uns

redet, wie er, bewegt, ja erschüttert jedes warme deutsche Gemüt. Von Pazifismus ist in dem Buche keine Rede, auch nicht von den konkreten Bestrebungen der „Friedensbewegung". Aber siegten Gedanken, wie er sie (in nur allzu „begeisterter", nicht ebenmäßig lehrhaft geklärter, oder entwickelter Art) vorträgt, so gäbe es keine Kriege mehr, brauchte, „könnte" es keine mehr geben. Kutter hat begriffen, daß unser Krieg eine sittliche Notwendigkeit für uns war, eine wirkliche Notwehr, nicht „Imperialismus"! Ich denke, er hofft auch jetzt für uns, daß wir vielleicht gerade als die Unterlegenen, als die Sterbenden „leben", und den rechten Sieg rechten Volkstums in der Welt „erstreiten", im Geiste erstritten haben. Der „Pazifismus" — welch eine Unform für einen, der Latein versteht, ist das Wort! — leidet bisher an seiner wirren Sentimentalität einerseits, seiner vollen Lieblosigkeit (Unbilligkeit) gegen Deutschland anderseits. Nur die Quäker nehme ich aus. Aber nicht Menschen dürfen uns und unser Volkstum, unser Reich, dem Imperialismus anderer Völker preisgeben, uns zu einem Opfer an ihn machen. Der das darf, ist nur Gott. Ich glaube nicht, daß es die rechte Formel für seine Entscheidung wider uns ist, er habe uns als die minderwertigen „geopfert" — gar zur Verherrlichung unserer Feinde.

Es ist eine sehr alte Geistesströmung, Sehnsucht, die sich heute Pazifismus nennt. Der Name ist neu — wer ihn aufgebracht hat, weiß ich nicht — die Sache alt, schon vorchristlich [1]).

1) Zusammenfassende geschichtliche Darstellungen: A. H. Fried, Handbuch der Friedensbewegung, 2 Bde, [2]1911 u. 1913, s. II, S. 1—262 (weniger eine Darstellung der Entwicklung der Ideen als der praktischen Strebungen und Maßnahmen). W. Schücking, Die Organisation der Welt (in „Staatsrechtl. Abhandlungen", Festgabe f. P. Laband, 1908, I, S. 533 bis 614; im wesentlichen nicht etwa systematisch, sondern historisch, aber gerade die „Idee" behandelnd; erschreckt hat mich einigermaßen die Bezugnahme auf die 22 Bücher [libri!] Augustins de civitate Dei als auf eine „Abhandlung" [sic! S. 549, immerhin nur in einer Anmerkung]); S. Melamed, Theorie, Ursprung u. Geschichte der Friedensidee, 1909 (mir neuerdings nicht mehr zur Hand gewesen); am wertvollsten: H. Prutz, Die Friedensidee. Ihr Ursprung, anfänglicher Sinn und allmählicher Wandel, 1917 (reicht bis Kant) und H. Grauert, Zur Geschichte des Weltfriedens, des Völkerrechtes u. der Idee einer Liga der Nationen (in „Histor. Jahrbuch", Görresgesellsch., herausgeg.

Das „Weltreich“ Alexanders des Großen, das nicht nur ein Imperium einer Herrschernation sein wollte, wie das Perserreich (so großartig es schon einheitlich ausgestaltet war), ist der Hintergrund für die von der Stoa philosophisch-theoretisch entwickelten Ideen über die Gleichwertigkeit aller Menschen und einen möglichen Kosmopolitismus organisatorischer Art, ein staatsmäßiges Ganzes der Menschheit. Seither erhöhte sich die οἰκουμένη zu einem Ideal, dem der Kulturgemeinschaft in „bürgerlicher“ Verbundenheit und allbefassender Gesetzesherrschaft [1]). Für Cicero galt „universus hic mundus“ als „una civitas communis Deorum atque hominum“. Virgil schwang sich auf (in der immer wieder verhandelten vierten Ekloge) zu der Weissagung eines kommenden Heilands und nahen goldenen Zeitalters. Epiktet ergriff gar den Gedanken einer „Verbrüderung“ aller Menschen. Das Kaisertum des Augustus brachte ja als erstes eine Periode (von vierzehn Jahren) wirklichen vollen „Weltfriedens“. Das römische Imperium wurde den Völkern vorgeführt als die Erfüllung der Träume der Menschheit seit alters. Die „pax romana“ galt dann den Christen als Vorspiel und Bild der „pax christiana“. Die Erneuerung des imperium romanum durch Karl den Großen stand mit unter dem Zeichen von universalen Friedenshoffnungen, und das frühere Mittelalter ist voll von solchen im Blicke auf die Idee dieses Reiches als des Weltreichs der „Christenheit“. Die Kreuzzüge hatten darin immer wieder einen idealen Impuls. Grauert glaubt gezeigt zu haben, daß Leo III. bei der Übertragung der Kaiserkrone auf Karl am Weihnachtstage 800 direkt geleitet gewesen sei von der Erinnerung an den Serm. XXXII seines großen Vorgängers

von E. König, 39. Bd., 1./2. Heft, S. 115—243), 1919 (führt bis auf Woodrow Wilson). In „Das sittl. Recht d. Kriegs“, 1906, und „Vaterlandsliebe u. Weltbürgertum“, Stud. u. Krit. 1914, berührte ich manches aus der Literatur der letzten Zeit, das immerhin Interesse hat, wenn auch die Großübersicht daran vorübergehen mag. Das Werk von F. Meinecke, Weltbürgertum u. Nationalstaat, führt anschaulich die Gedanken vor, die speziell bei uns, zu Ende des 18. und Beginn des 19. Jahrhunderts miteinander rangen.

1) Vgl. J. Kaerst, Die antike Idee d. Oekumene in ihrer polit. und kulturellen Bedeutung, 1903.

Leo I. und dessen Verkündigung des Weltprinzipats der Apostel Petrus und Paulus, der, was „bellicus labor“ dem alten Rom unterworfen habe, dem neuen, als einer gens sacra und civitas sacerdotalis in „Christenfrieden“ untertänig machen würde. Was immer Leo der Große gedacht hat, sein geringerer Nachfolger faßte es politisch: es entstand das heilige römische Reich (deutscher Nation)[1]. Unter den Kaisern war Heinrich III. wohl der tiefsinnigste, frommste Träger dieser Idee vom Deutschen Imperium als von Gottes wegen einem Reiche des Friedens, das geschaffen werden solle von allgemeinem Vergebungswillen der Fürsten untereinander. Er war voll von den kluniazensischen großen Reformforderungeu. Die politischen Verhältnisse wurden nur dem deutschen „Weltimperium“, gar in schwärmerisch „idealer“ Auffassung eines solchen immer ungünstiger. Zwar Dante war ihm noch ein überzeugter, starker Herold[2].

---

1) Beiseite lasse ich die Idee der päpstlichen Weltherrschaft. Vgl. die überaus inhaltvollen Leipziger Programme von A. Hauck, das schon S. 177 Anm. genannte, besonders interessante von 1904, und als Fortsetzung das von 1910: „Deutschland u. d. päpstl. Weltherrschaft“. Hauck bemerkt, der Gedanke dieser Weltherrschaft habe nicht im Streben nach politischer Gewalt gewurzelt, sondern er „entsprang aus der Absicht, die Freiheit der Kirche zu sichern“. Diese Freiheit sei „nur gewahrt erschienen, wenn das Nebeneinander der geistlichen und der weltlichen Gewalt zu einem Über- und Untereinander umgestaltet wurde“. Aber dann sei im Verlauf der „ursprüngliche Zweck des Gedankens vergessen worden“. So sei zuletzt die Vollgewalt wie im Geistlichen so im Weltlichen für den Papst beansprucht worden. Die päpstliche Vollgewalt galt dann als die „Gottesherrschaft“. Die Friedensidee hat in der diesbezüglichen päpstlichen Politik eine auffallend geringe Rolle gespielt.

2) Vgl. über ihn speziell Grauert, Dante u. die Idee des Weltfriedens, Münchener Akademierede, 1909. Eigenartig und vielseitig beachtlich sind K. Burdachs Forschungen (in „Walther von d. Vogelweide“, 1. Bd., 1900, 2. „Untersuchung“, S. 135—270) über die staatsrechtlichen Ideen und Ansprüche der großen Hohenstaufenkaiser, speziell die Rede der damaligen „Reichskanzlei“ von allen Fürsten Europas als bloßen reguli oder reges provinciales neben oder „unter“ dem Kaiser in seiner universalen Stellung, S. 171 ff. Im Kreise Rainalds von Dassel, des großen Kanzlers Friedrichs I. Barbarossa sei die „Theorie“ entwickelt worden, daß das „römische Kaisertum deutscher Nation“ im Vollsinn — auch über Byzanz! — das Imperium sei, der Papst als solcher solle, dürfe, wie jeder Bischof, nur in seiner „Pro-

Aber Frankreich wurde ihm ein bewußter, lebhafter Gegner, zumal in der Zeit Philipps IV. des Schönen (1285—1315). Man hat neuerdings dem Entstehen und der zähen Emporsteigerung des französischen Imperialismus, der sich immer speziell gegen Deutschland richtete und territoriale Ausdehnung des eigenen Gebietes erstrebte (nach der Stauferzeit ist der deutsche Kaiser als solcher ja höchstens in Deutschland selber, im Trachten nach Steigerung der „Hausmacht", auf territoriale Erwerbe bedacht), seine Aufmerksamkeit zugewendet [1]). Schücking meint, gerade in Frankreich sei doch zuerst ein Verfechter neuzeitlicher „völkerrechtlicher" Ideen, gar der Sicherung des allgemeinen Friedens durch einen „Schiedsgerichtshof", um 1300 entstanden. Der Literat, an den er denkt, Pierre Dubois (Petrus de Bosco, † c. 1325), ist in Wirklichkeit nur darauf bedacht gewesen, Frankreichs König, wenn nicht zum „Kaiser" zu erheben, so doch als „Senator von Rom" an die Spitze der christlichen Staaten zu bringen, den deutschen Kaiser möglichst einflußlos zu machen, Frankreich die Herrschaft über alle Länder am Mittelmeer zu sichern, ihm das „heilige Land" (als das eigentliche, wahre Kronland der „Christenheit") zu verschaffen, welches durch einen neuen Kreuzzug wiederzuerobern sei [2]). Gerade Frankreich hatte dann fast ein

---

vinz" (der Stadt Rom) gelten. Die „Heiligkeit" des „römischen" Imperiums sei dabei auf den direkten Gottes willen, dem schon das „alte" Imperium entsprungen, zurückgeführt worden. Heinrich VI., der „größte" Hohenstaufe, habe ganz nach dieser Theorie gehandelt. Aber Innocenz III. erhob ja dann vielmehr real das Papsttum zum Weltimperium. (Über die an Burdach sich anschließenden kritischen Erörterungen s. Grauert in der S. 197 Anm. genannten Abhandlung, S. 136.) — Sehr Interessantes über die spezifisch religiösen, von Bußstimmungen getragenen Friedensideen im Mittelalter bei Prutz, S. 23 ff. Über das eschatologische Moment s. Bernheim [oben S. 177 Anm.] S. 63 ff. u. 97 ff.

1) F. Kern, Die Anfänge der französischen Ausdehnungspolitik, 1910; Aloys Schulte, Frankreich u. das linke Rheinufer, 1918. Die Idee des alten „Gallien" blieb stets bei den Franzosen irgendwie in Geltung. Lange ging es speziell um Burgund.

2) Vgl. über Dubois die sehr eingehende Monographie von E. Zeck, Der Publizist Pierre D., 1911, die die Übertreibungen in der Marburger Dissertation von Emil Heinrich Meyer, Die staats- u. völkerrechtl. Ideen von

Jahrhundert lang mit England noch erst um seine Existenz, statt um einen europäischen Prinzipat, zu kämpfen. In ihm, dem verwüsteten Lande, erstanden in der zweiten Hälfte des Mittelalters wirkliche Friedensapostel, Träger nochmal des ehedem von den Kluniazensern gepredigten „Gottesfriedens" (Verträglichkeit der Personen, Verzicht auf „Rauben" usw.) als der Beendigung aller Not, wenn erst das Land wieder frei geworden. Die Jungfrau von Orleans war in ihrer Geistesverfassung eine Art von Kluniazenserin. In Italien erstand etwa ein Jahrhundert vor ihr der sogenannte Defensor pacis (Verfasser Marsilius von Padua, † 1343, zusammen mit Johann von Jandun), der die Kurie und ihre Ansprüche als Haupthindernis alles Friedens der Völker hinstellte. Anderseits war Enea Silvio Piccolomini, Papst Pius II. (1458—1464), wieder ein Werber für politische, militärische Vereinigung der Christenheit zuerst wider die „Ungläubigen", die Türken (die soeben, 1453, Konstantinopel erobert hatten), dann mit ihnen zusammen: dies der umfassendste Friedensplan überhaupt des Mittelalters, seinerseits ganz und gar „weltlich" gedacht, praktisch der Verzicht auf die „Mission"

Peter Dubois, 1908, auf ihr richtiges Maß zurückführt. Kern kommt mannigfach auf D. zu sprechen. Eine gründliche Untersuchung über ihn bereits bei R. Scholz, D. Publizistik z. Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. (in „Kirchenrechtl. Abhandlungen", herausgeg. v. U. Stutz 6./8. Heft, 1903), s. S. 375—443. Das Interesse der „prinzipiellen" Erörterungen Dubois' ist auf die Zerstörung der Hegemonie des Kaisertums, wie es „noch" galt, gerichtet und insonderheit darauf, die politische Verbindung Deutschlands mit Italien zu beseitigen. So projektiert er die von einem Konzil zu beschließende „Vereinigung" aller „katholischen" (mit dem Papste verbundenen) Fürsten, die jeder für sich souverän bleiben sollen, aber einem vom Konzil einzurichtenden Schiedsgerichtshof für ihre etwaigen Streitigkeiten miteinander unterstellt werden möchten. Zeck warnt, die letztere Idee sich „modern" vorzustellen, Dubois gar wie eine Art von „Prophet" zu feiern. Alles zielte darauf, dem König von Frankreich die tatsächliche Vorherrschaft zu verschaffen, ihn zum maßgebenden Gliede auch gerade in dem Schiedsgerichtshofe zu machen. (Die Schriften von Dubois, um die es sich handelt, sind Summaria brevis et compendiosa doctrina de abbreviatione guerrarum, nicht etwa eine „pazifistische" Schrift, sondern nur eine Erörterung, wie Frankreich seine Kriege am raschesten zu gutem Ende bringe, und De recuperatione terrae sanctae).

des heiligen Reichs von Rom (wenn auch der Sultan Muhammed II. vom Papste „gelockt“ wurde, Christ zu werden). Erfolg hatte der Papst keinen. Auch König Georg Podiebrad von Böhmen nicht, der zu gleicher Zeit unter dem Einfluß des Antonio Marini (übrigens eines Franzosen aus Grenoble) einen Fürstenbund mit einem regelmäßig tagenden „Bundesrat“, ja auch einem obersten „Bundesgericht“ plante: dies wohl dasjenige Projekt des Mittelalters, das am ehesten „modern“ anmutet [1]).

Alle bisher berührten Hoffnungen oder Strebungen in Hinsicht eines Völker- oder Weltfriedens haben das Charakteristische, daß sie eigentlich das moralische „Recht“ des Kriegführens gar nicht in Betracht ziehen. Selbst diejenigen Friedensmänner, die mehr von religiösen als politischen Motiven erfüllt waren, letztlich an ihr persönliches Seelenheil dachten, (die unmittelbar oder in Nachwirkung von den kirchlichen Reformbestrebungen der Kluniazenser beeinflußten Treuga-Dei-Prediger), sahen nicht in dem Kriege an sich das Verwerfliche, sondern nur in der Wildheit, mit der die meisten geführt wurden, und in der Unversöhnlichkeit, mit der man sich bekämpfte. Es entspricht dem (wie Prutz, S. 59 f. fein beobachtet hat), daß die „Menge“ (wir würden etwa sagen: das „öffentliche Gewissen“) überhaupt teilnahmlos blieb. Auch Luther hat über den Krieg an sich Skrupel nicht empfunden. Ihm war nur zweifelhaft, ob man „für das Evangelium“ kriegerisch eintreten, mit den Waffen sich wehren dürfe (oder — bei persönlicher Bereitschaft zum Martyrium — Gott anheimstellen müsse, wie er dem „Worte“ die Bahn breche und das Papsttum erledige); daneben hatte er Rechtsbedenken speziell dem Kaiser

1) Vgl. H. Markgraf, „Über Georgs v. Podiebrad Projekt eines christl. Fürstenbundes zur Vertreibung der Türken aus Europa und Herstellung des allgemeinen Friedens in d. Christenheit“, Sybels Histor. Zeitschr., 21. Bd., 1869, S. 245—304; W. Schücking, S. 565 ff. (letzterer meint, Marini „könne“ Dubois gekannt haben, das ist natürlich möglich, nur, soweit ich sehe, durch nichts beweisbar). Podiebrad, der hussitische Böhmenkönig war von höchstem persönlichem Ehrgeiz erfüllt, strebte nach der Kaiserkrone (in Verdrängung Friedrichs III.) und empfand sich als den Rivalen Enea Silvios, des Papstes, mit dem er auch keinen Ausgleich fand.

gegenüber: nicht „ob" ein Fürst, sondern „wer" als solcher dem andern Krieg ansagen dürfe, war ihm ein Problem; er meinte zuerst, bis die Juristen ihn anders belehrten, daß die deutschen Territorialherrn dem Kaiser gegenüber sowenig zu den Waffen greifen dürften, als ihre „Untertanen" ihnen gegenüber. Zwingli und Calvin spürten vollends über das Kriegführen, zumal das für Gottes Sache, für die Ausbreitung und Sicherung des Evangeliums, keinerlei Gewissens- oder Gedankenunsicherheit: die Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts sind auf beiden Seiten überwiegend als „pflichtmäßig" empfunden worden, sie galten den Protestanten und Katholiken je für sich als „gerechte" Kriege. Im 16. Jahrhundert ist doch ein katholischer Franzose, ein Jurist, Jean Bodin, zuerst mit systematischen Gedanken über die Aufgaben des Staates hervorgetreten, die, wie er hoffte, dazu gereichen würden, wenigstens den Religionskriegen prinzipiell ein Ende zu bereiten, darüber hinaus aber auch dem politischen Völkerfrieden die Bahn zu brechen. Bodin († 1596) ist der erste Theoretiker der religiösen Toleranz. Sein darauf bezügliches Werk, das (platonischem Vorbild nachgebildete) Colloquium heptaplomeres über die Verschiedenheit der Religionen, nicht nur die der christlichen Glaubensformen, konnte er nicht wagen zu veröffentlichen (es wurde erst 1841 nach dem Manuskripte gedruckt, von G. B. Guhrauer). Er war auch „Geschichtsphilosoph" (Methodus ad facilem historiarum cognitionem, 1566) [1]. Seine Berühmtheit und seinen fortwirkenden Einfluß verdankte er aber seinen Six livres de la République, 1577, nicht etwa einem antimonarchischen Werke, vielmehr nach dem klassischen Sprachgebrauch von res publica (im Unterschiede von bloßer civitas) einer Lehre vom Staate. Man erkennt überall den humanistisch durchgebildeten Denker und Literaten; Worte Ciceros und Marc Aurels hört man durchklingen in der Weise, wie er von der res publica „mundana" spricht, die eigentlich von Gott

1) Es erinnert an Herder, wie er die Eigenart der „Völker" aus dem Einfluß der sie umgebenden „Natur", der Lage ihres „Wohnsitzes", insonderheit dem Klima erklärt; s. Prutz, S. 104 (der eine sehr gute Analyse der Werke Bodins gewährt, S 86—107).

gewollt sei, so zwar, daß die Völker souverän blieben, aber doch „einträchtig wie die Bürger einer Stadt" miteinander lebten [1]). Man bemerke, daß Bodin dieses Werk „vom Staate" nicht lateinisch, sondern französisch, also nicht bloß für die Gelehrten schrieb. Es steht im Hintergrund mit bei dem sogenannten grand dessin, den der Herzog von Sully dem König Heinrich IV. angedichtet hat, und der in dem genau ausgeführten Projekt eines Völkerbundes gipfelt. Sehr charakteristisch ist, wie selbst Bodin — er träumt vom Rhein als „Frankreichs Grenze" — zumal aber Sully das spezifische Interesse Frankreichs im Auge behalten [2]). Im strengen Sinne dos Wortes sollte auf „kriegerische" Politik nur in Europa verzichtet werden. Über Heinrichs wirkliche Pläne siehe meine erste Abhandlung, S. 99 Anm 1. Es ging ihm in erster Linie darum, die Macht des Hauses Habsburg zu brechen, mindestens Spanien in die Sphäre des Hauses Bourbon zu ziehen, was hundert Jahre später seinem zweiten Nachfolger Ludwig XIV. ja definitiv gelang [3]).

Diesen im Prinzip nur politisch-taktisch gearteten Ideen über „friedliche" Völkerverbindungen gingen sektenhaft-asketische zur Seite. Was die Mennoniten bei ihrer Verwerfung des Soldatentums bewegte, waren in evangelischer („biblischer") Um-

1) Bodin dürfte von Erasmus beeinflußt sein. Über letzteren Grauert, S. 146ff. (der bei Bodin darauf doch nicht aufmerksam wird).

2) A. Schulte, Frankreich u. d. linke Rheinufer, S. 134ff. gibt Details. Über den „großen Plan" Heinrichs IV., bzw. die Memoiren des Herzogs von Sully (1638), die lange für authentisch in ihren Angaben darüber galten, ist neuerdings kritisch viel hin und her gestritten worden. Abschließend im wesentlichen ist die Schrift von Th. Kükelhaus, Der Ursprung des Plans vom ewigen Frieden in den Memoiren des Herzogs von Sully, 1893 (180 Seiten). Im einzelnen bleibt immer noch manches unerklärt; vgl. Prutz (hier S. 130ff. eine Reproduktion des Hauptinhalts). Sicher war der grand dessin praktisch an Frankreichs Interesse orientiert.

3) Umgekehrt konstruierte der Dominikaner Campanella die „Einheit der Welt" unter spanischer Suprematie: „Discursus de Monarchia Hispanica", 1607. Seine „Monarchia Messiae" legte den ganzen religiösen Schimmer (Ausrottung der Ketzerei!) mit darüber. „Spanien" der weltliche Exponent der nun endlich zu erhoffenden Papstherrschaft! — Zur „Historisierung" des „Messias" (schon im Mittelalter) s. Bernheim, S. 97ff.

prägung die alten kluniazensischen Strebungen. Ihren Höhepunkt gewinnen diese bei den Quäkern. Im Rückschlag zu dem das Alte Testament als die Haupturkunde der Offenbarung wertenden Puritanismus entwickelt sich bei ihnen jene Art von Wertung des Neuen Testaments, die bei Anwendung der Bergpredigt auf das öffentliche Leben die menschliche Gesellschaft eigentlich auflöst in die Summe ihrer Individuen. Das Problem des Staates, gar der Staaten, wird empfunden wie bloß das eines geselligen Vereins, allenfalls das einer Familie. William Penn († 1718) hat doch in ernstlicher Überlegung in seinem Essay towards the present and future peace of Europe, 1693, versucht zu durchdenken, wie „Europa" dauernd pazifiziert werden könne [1]). Und er, der Gründer Pennsylvaniens, ist ja der führende Geist des Amerikanismus und des von ihm getragenen Pazifismus unserer Tage geworden.

1) Der genannte, jetzt überall, wo die Friedensidee behandelt wird, vermerkte Traktat Penns war bis auf die allerneueste Zeit für Europa tatsächlich verschollen. Prutz, S. 144, teilt mit, daß „in keiner deutschen Bibliothek" ein Exemplar vorhanden war, daß „sogar in dem Katalog der Bibliothek des Britischen Museums" kein solches verzeichnet gewesen. „Unter dem Eindruck des Weltkrieges" habe E. A. Braithwaite 1915 zuerst einen Nachdruck der 1897 in Boston erschienenen Ausgabe veranstaltet („in Gloucester", einem der zwei Orte dieses Namens in England, oder der drei in den Vereinigten Staaten, oder dem im Kaplande?). Ich kann nur nach Prutz, S. 145—153 berichten, daß der „Essay" nicht sehr gedankenhaft erscheint. Er hat „zehn Sektionen", die ersten drei, wie Prutz meint, „ziemlich allgemeine und phrasenhafte Betrachtungen", gelten den Schrecken des Krieges und Wonnen des Friedens. Mit der vierten wendet sich Penn an die „Regierungen", d. h. die „souveränen Fürsten Europas", die als Repräsentanten der von den ursprünglich „friedfertigen Menschen" konstituierten „Gesellschaft", jetzt des „Staates", anzusehen seien, und entwickelt dann die Idee eines „allgemeinen Reichstags" (dyet) oder einer „Staatenversammlung" (parliament) als Organ, das in allen Streitfällen zwischen den Fürsten das „Urteil" zu sprechen habe. In der fünften und sechsten Sektion bespricht Penn die möglichen Arten, d. h. bisherigen und auch weiter zu erwartenden „Anlässe" zu Kriegen. Seine Meinung scheint zu sein, daß der gerade im Moment erreichte „Besitzstand" der Fürsten als „rechtmäßig und unantastbar" bezeichnet werden solle. Des weitern bis zum Schluß führt Penn bis ins kleinliche (Geschäftsordnung, Art der Sitze) aus, wie der von (neunzig) Vertretern aller Staaten Europas (womöglich auch der

Freilich liegt zwischen Penns Schrift und der Gegenwart noch eine ganze Menge von Literatur, die auch nur in den Hauptstücken näher zu kennzeichnen kaum viel Interesse hat, so erlauchte Namen uns dabei mit begegnen. Zu den Namen letzterer Art gehört gewiß nicht der Abbé Charles Irénée de Saint-Pierre, der 1713—1717 in drei Bänden ein „Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens etc." (der Titel hat noch eine endlose Fortsetzung) erscheinen ließ, das sich wie schon dasjenige Penns gab als eine Näherausführung, praktische Ausgestaltung des grand dessin von König „Henry le Grand" und „fünf Fundamentalartikel" aufstellte, auf die sich die christlichen (17) Hauptsouveräne einigen sollten. Am interessantesten ist der vierte Artikel, nach welchem der Souverän, der sich der Vermittlung im Streite zwischen ihm und einem andern, die die übrigen mit „drei Vierteln aller Stimmen" für richtig befinden würden, entziehe, „geächtet" und „zum Gehorsam gezwungen werden solle". Soweit ich aus der Skizze bei Prutz ersehe, ist Saint Pierre mit ebensoviel Sentimentalitä als doch auch schlauer Spekulation zugunsten, nicht seines „Souveräns", aber doch Frankreichs zu Werke gegangen: wenn sein Vorschlag ernst genommen wäre, konnte gerade Frankreich die führende Macht werden oder bleiben; an allgemeine Entwaffnung, wie doch Penn, hat Saint Pierre nicht gedacht, und gerade Frankreich hatte zuerst und am längsten ein „stehendes Heer". Die Diplomaten lächelten, unter ostensiblem Lob, über den vornehmen Literaten und Hofmann. Viel genannt ist dieser und sein Werk fast durch das ganze Jahrhundert geblieben[1]). Neue „Impulse" kamen von dort nicht. Nur

Türkei) gebildete „Rat" bei abgestufter Stimmenzahl (das deutsche Reich mit den meisten, zwölf Stimmen, Holstein und Kurland als unbedeutendste je eine) sich lebensfähig erweisen könne. „Beati pacifici" und „Cedant arma togae", ist das Doppelmotto der Schrift, die bis ins 19. Jahrhundert nicht gerade viel beachtet und auch dann ja eigentlich nur nach fernem Hörensagen „gerühmt" worden ist. Penn empfiehlt sein Projekt als die Näherausführung d. „großen Plans" Heinrichs IV.; er möchte England das Verdienst sichern, ihn zu verwirklichen. Penn argumentiert ebensogern mit utilitaristischen, als moralischen Gesichtspunkten.

1) Vgl. R. Fester, Rousseau und d. deutsche Geschichtsphilosophie, 1890, Anhang (S. 310 ff.).

das Thema war fortan aktuell; seit 1733 Saint-Pierre selbst einen „Abrégé de paix perpétuelle“ hatte erscheinen lassen, war dieser eine Modelektüre. (Kant lernte ihn durch Rousseau kennen!)

Weitere Ideen gingen dagegen aus von der Entwicklung des Naturrechts, aus denen allmählich das moderne allgemeine Völkerrecht herausgestaltet worden ist, daneben von dem sich anbahnenden, der reifwerdenden Aufklärung entspringenden Kosmopolitismus und Internationalismus verschiedenen (utilitaristischen und idealistischen) Gepräges.

Das moderne Naturrecht ist von Johannes Althusius († 1638) auf die „recta ratio communis“, die an sich „gesunde“ allgemeine Vernunft und die Berücksichtigung der „allgemeinen“ Bedürfnisse, also unveräußerlichen Ansprüche „der“ Menschen, jedes Menschen eingestellt worden [1]). Schon von Hugo Grotius († 1645) ist es positiv verwertet worden zur Neubegründung des jus gentium, des Völkerrechts (in den Schriften De jure belli ac pacis und De jure praedae, 1625). Dieses ist seither in der Richtung auf die konkret in der Geschichte sich herausbildenden Lebensformen der Gesellschaft, die „Staaten“, sowie das von ihnen erzeugte, für die Kultur nötige Recht, auch

1) Vgl. O. v. Gierke, Johannes Althusius u. die Entwicklung der naturrechtl. Staatstheorien 1880, ³1913. Durch dieses auch für den Theologen sehr lehrreiche Werk ist Althusius (geb. 1557 im Siegener Lande, Professor in Herborn, später Syndikus in Emden) wieder bekannt gemacht worden. Doch würde man z. B. in der Protest. Realenzykl., selbst der 3. Auflage von Hauck, vergeblich auch nur seinen Namen suchen!). A. war in Deutschland der Neubegründer der „Politik“, d. h. nach seinem Sprachgebrauch, der allgemeinen philosophischen Staatslehre. Als solcher vertritt er mit rücksichtsloser Strenge und Konsequenz die Idee von der Volkssouveränität. So ist er in seiner Zeit mit unter die sog. Monarchomachen gerechnet worden. Gierke verfolgt die Entwicklung der von ihm angeregten Ideen, welche rückwärts zu den Genfern und Hugenotten führen. (Der Titel des 1603 zuerst erschienenen Werkes von A. war Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata; ergänzend sind die Dicaeologiae libri tres 1618). S. 235 ff. zeigt G. den Einfluß auf die neuen, „aufklärerischen“ Gedanken von der societas gentium. Er zweifelt nicht daran (S. 201 ff.), daß Rousseau ganz spezifisch von Althusius inspiriert gewesen ist. (Nicht zu übersehen sind die inhaltreichen „Zusätze“ der 2. u. 3. Aufl.).

auf die Unterschiedlichkeit der „Völker“ als natürliche und rechtliche Individuen, ihren Verkehr in Handel und geistigem Austausch, von den Juristen zu einer großen Disziplin ausgebildet worden. Ich gehe darauf nicht ein, weil ich keine juristische, sondern eine theologische Aufgabe vor mir habe. Man kann nicht verkennen — und es ist ja auch für den Historiker ohne weiteres begreiflich — daß das religiöse Empfinden (meinetwegen sage man: das „kirchliche Vorurteil“) der einzelnen Denker, der Juristen, Philosophen, Literaten mitgewirkt hat in der Ausgestaltung seiner Grundsätze: Katholiken haben unwillkürlich andere innere Direktiven als Protestanten. In „Säkularisierungen“ haben die von der Reformation her in das Leben der protestantischen Völker eingedrungenen sittlichen und religiösen („biblischen“) Gedanken die Staatstheorien aufs kräftigste beeinflußt. Auch darauf im allgemeinen einzugehen, verbietet sich hier [1]). Aber der Schrift J. Kants „Zum ewigen Frieden“, 1795, will ich doch, nicht bloß ihres großen Autors wegen, gedenken. Als „philosophischen Entwurf“ bezeichnet er sie (Sämtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein, 6. Band, S. 405—454). Prutz hat rechtgetan, mit ihr zu schließen, denn überboten im wissenschaftlichen Sinn ist sie bisher nicht, so man wenig sie in eben diesem für abschließend, unüberbietbar erklären kann. Sie hat mit Bodins Werk Verwandtschaft. Denn auch sie ist nicht unmittelbar auf ein „Projekt“ zugespitzt, bietet nur grundsätzliche Erörterungen, dies allerdings in eigentümlich, ich möchte

1) Vgl. die schon S. 115 Anm. zitierte inhaltvolle, feinsinnige Schrift von E. Hirsch über Form und Verwendung des Reich-Gottes-Begriffs im europäischen Denken der Neuzeit. — Das „Völkerrecht“ wird von den Juristen jetzt vorwiegend als konkret „internationales“, also positives Recht behandelt und in diesem Sinne kritisch-dogmatisch vervollkommnet. So durch F. E. v. Lißt, Das Völkerrecht systemat. dargestellt, 1898, [11]1918 (vgl. von ihm auch als ein Programm: „Vom Staatenverband zur Völkergemeinschaft. Ein Beitrag z. Neuordnung d. Staatenpolitik“, 1917). V. Cathrein S. J. widerspricht scharf dieser Entartung, wie er es empfindet, und will es wieder durchaus auf das Naturrecht gründen; nur damit werde es heilsam fortgebildet, erneuert werden. Vgl. von ihm „D. Grundlage [sic!] des Völkerrechts“ (Ergänzungshefte zu den „Stimmen d. Zeit“ [früher: „Stimmen aus Maria-Laach“] Erste Reihe: Kulturfragen, 5. Heft), 1918. — Recht interessant ist G. Jellinek, Adam in der Staatslehre, 1893. Darüber hernach.

sagen: welterfahrenen, menschenkundigen Formen. Kant gibt „Ratschläge", hinter denen wohl die Hoffnung oder Erwartung steht, die Leser auf die unerhörten Schwierigkeiten der Sache zu stoßen, die dennoch bei „gutem Willen" allmählich überwindbar heißen müßten, ernste Menschen aber vor allem anzufassen bei der Gesinnung der einzelnen, dem sittlichen Verantwortungsgefühl und -willen eines jeden für sich. Die bekannten Gedanken Kants über das Sittengesetz und die praktische Vernunft als transzendentale Freiheit treten überall, meist in kurzer Wendung, zur Andeutung, daß sie „vorausgesetzt" seien, hervor. Diese tiefste Anfassung des Problems von den sittlichen Forderungen aus, die für die „Menschheit" gelten, hebt Kant doch über Bodin hinaus und auch über Penn, der allzu oberflächlich denkt, wo er warm sittlich fühlt. Zuerst stellt der „Entwurf" sechs „Präliminarartikel" auf, sie enthalten je eine conditio sine qua non für eine mögliche Schaffung „ewigen Friedens unter den Staaten". Sie zeigen, wie man hoffen könne, vielleicht Schritt für Schritt, die Anlässe zu Kriegen zu beseitigen. Kant begegnet sich da auf eine Strecke mit Penn, zum Teil mit Saint-Pierre (ersteren hat er freilich nicht gekannt, von letzterem kaum „gelernt", da es nicht gerade fernliegende Gedanken sind, die er ausspricht, wenn man erst das Thema als zur Sache gehörig erfaßt hat). Folgen drei „Definitivartikel". Man könnte sie dahin zusammenfassen, daß man sich am „Notwendigen" genügen lassen, nicht „zuviel" fordern solle. Kant lockt weniger als irgendwer mit einem kommenden Friedensparadies. Des weiteren macht er auf die „Garantie" für vernunfthaften Dauerfrieden unter den Menschen aufmerksam, die die „Natur" gewähre: diese „große Künstlerin" („natura daedala rerum") habe ja eigentlich alles auf Verträglichkeit „aller" eingerichtet. Zuletzt in einem „Anhang" fragt Kant, ob „Moral und Politik" etwa „in Absicht auf den ewigen Frieden" sich ausschlössen; er leugnet das, indem er Bezug nimmt auf Jesu Forderung an die Seinen „klug wie die Schlangen" zu sein (das müsse die Politik sich vorbehalten) **und** „ohne Falsch wie die Tauben" (das müsse die Moral verlangen). Kant betont das „und", das er durchaus als ein mögliches klar zu machen

sucht. Gerade da setzt für mich als Anstoß das ein, was mich auf mein Grundthema zurückführt. Kant argumentiert allzukurz angebunden. Das Thema ist doch viel komplizierter, als er es erscheinen läßt [1]).

Auch Kant hat den Begriff des Vaterlandes und des Patriotismus noch gar nicht theoretisch gewertet. Und doch führt dieser Begriff, neben dem der ἀγάπη, allein in das volle ethische Problem des Völkerfriedens und seine Schwierigkeiten. Kants Auffassung des Sittengesetzes — er selbst führt es ja hinaus auf die sogenannte goldene Regel, Matth. 7, 12, Luk. 6, 31 — kommt der Idee der ἀγάπη nahe genug, um es dem Theologen zu ermöglichen, unmittelbar mit ihm über „angewandte" Forderungen der „praktischen Vernunft" zu diskutieren. Ihm mangelt (zwar gewiß nicht überhaupt, aber in seiner Tragweite) das Verständnis für das Bedeutsame der historischen Lebensbedingungen und -bindungen durch die Gemeinschaften, kurz gesagt dafür, daß das sittliche Individuum nur zu sich selbst kommt in psychisch-sozial geprägter Form und diese, ihm erst den für es selbst anschaulichen, konkreten Charakter als „Individuum" vermittelnde, Form empfängt in historisch gewordenen Gemeinschaften, vorab (grundlegend) in der seiner Familie, sodann seines Standes usw. bis hinauf zu der seiner Nation, seines „Vaterlandes". Alles, was wir mit Kant die praktische Vernunft nennen mögen, kommt lebendig zu sich selbst (soweit wir Menschen an ihr teilhaben, „in ihr" Wurzel „haben" oder fassen) in den Individuen, die dabei ihrer transzendentalen Freiheit, und das heißt ihrer Fähigkeit sich dem „Guten" zu versagen, bzw. der Nötigung die praktische Vernunft als auch ihr Element erst

1) Ich breche hier ab, weil weitere ideelle Momente neuer Art kaum aufgetreten sind. Kant fand Zustimmung und Widerspruch. Letzteren besonders bei Hegel. Aber man hat den Eindruck, daß wesentlich Stimmungen (Rationalismus und Romantik) sich gegeneinander stellen. So ist's geblieben. Die Art, wie seit dem 17. (16.) Jahrhundert die Friedensidee behandelt wurde, hat das Bezeichnende, daß die „Vernünftigkeit" des Kriegführens in Frage gestellt wurde: Kriege sind „töricht", — das ist Stimmung der Aufklärung; auch bei Kant, der dabei freilich die Vernünftigkeit maßgebend nach dem Sittengesetz bestimmt (nicht nach der „Verständigkeit" allein).

willenhaft zu bestätigen, inne werden. Aber es gehört zum Begriffe der „wirklichen" Individualität, daß sie in irgendwelchem Maße „nur" sie selbst ist, nicht bloßer Fall einer Regel oder eines (Natur- oder Vernunft)Gesetzes, bloßes Exemplar neben andern gleichen. Wir lernen die praktische Vernunft, uns selbst als ihr entsprechende Vernunftwesen nur kennen, indem wir uns zugleich kennen lernen als zugehörig zu historischen Gemeinschaften, in ihnen „gebildet" und innerhalb ihrer so bestimmt (also für uns selbst, wenn wir erst zu Bewußtsein von uns kommen, so „gegeben", unüberwindbar begrenzt), daß alle lebendige Sittlichkeit, alles konkret sich beweisende Vernunfttum sich klar werden muß, 1) ob wir uns als individuelle Wesen bejahen oder verleugnen wollen, bzw. „sollen", und 2) ob und wie wir im Bejahungsfalle die Gemeinschaften, zu denen wir „gehören", miteinander positiv zu verbinden haben, bzw. wo deren Grenzen für einander und deshalb letztlich für das Individuum und seine Sittlichkeit selbst liegen. Ich kann die letztere Frage auch dahin formulieren, daß das Individuum sich klar werden müsse, ob es in lauter konzentrischen Kreisen stehe, oder ob seine Gemeinschaftsbeziehungen irgendwie sich wechselseitig ausschließen. Im letzteren Falle werden die Grenzen der Gemeinschaften zu Schranken. Und da erhebt sich dann u. a. das Friedensproblem.

Ich meine die Überlegung, daß, je größer eine Gemeinschaft nach der Zahl ihrer Glieder und nach dem Umfange ihres Gebietes sei, um so mehr das bloß Naturhafte, Mengenhafte an ihr hervortrete, führe auf die Erkenntnis, daß über die Nation und das „Vaterland" hinaus in der Tat Schranken für die Möglichkeit oder doch Förderlichkeit eigentlicher Gemeinschaft hervortreten und es sittlich ratsam machen, dem Gemüt und Willen da keine komplexen Aufgaben mehr zuzumuten. Das muß freilich gegen Mißverständnisse geschützt werden. Worauf es ankommt, ist die Beseitigung des Irrtums, daß das „Weltbürgertum" der oberste, wesentlichste sittliche Gemeinschaftsbegriff sei, er ist der weiteste. Letzterer Gedanke behält es ausdrücklich als Wahrheit vor, daß es „auch" für jeden darauf ankomme, sich als Welt-

bürger zu empfinden, schließt dann aber die andere Erkenntnis ein, daß er sich so nicht „zuerst“, sondern „zuletzt“ anzusehen habe. Soweit ich über die Gedanken der „eigentlichen“ Pazifisten der Gegenwart unterrichtet bin, sind sie gerade der umgekehrten Meinung [1]). Das involviert die Vorstellung, daß der Kosmopolit der homo maxime humanus sei. Das ist eben eine Fehlvorstellung. Sie ist vom Altertume her, im Zusammenhang mit der

1) Das Werk von A. H. Fried (s. oben S. 197 Anm. 1) ist nicht so instruktiv, wie man erwartet. Es ist offenbar auf „weitere Kreise“ berechnet und orientiert (gut) äußerlich, speziell über die Geschichte der „Friedensbewegung“ seit dem Wiener Kongreß 1815, die Gründung von „Friedensgesellschaften“, überhaupt die Schaffung von „Organen“ der Bewegung; die Zeit von der „ersten Haager Konferenz“ (1899) bis zu seiner „Gegenwart“ (1912) ist dabei besonders berücksichtigt. Enttäuschend ist das Eingangskapitel „Die Grundbegriffe der Friedensbewegung“, es gilt nur dem „Begriffe“ des Friedens selbst, der als ein dreifacher (der biologische, militaristische, pazifistische = „Tod“, „Waffenruhe“, „Staatenorganisation“) vorgeführt wird. Die geistige Atmosphäre des Pazifismus wird wenig deutlich gemacht. Auch von H. Wehberg, Die internat. Friedensbewegung, 1911 (Staatsbürgerl. Bibliothek, 22. Heft) gilt das. Ich habe mich hauptsächlich an Ausführungen von L. Ragaz orientiert. So an dem Aufsatz „Christentum und Vaterland“ (Neue Wege, 9. Heft, 1911) und einem ganz neuerdings (auf der Konferenz des „Versöhnungsbundes“ in Nyborg 1923) gehaltenen Vortrag über „Christliche Revolution“ (s. „D. Eiche“, herausgeg. von F. Siegmund-Schulze, 1924, Heft 1). Für die allgemeinen Bestrebungen von Ragaz vgl. den Aufsatz, den O. Piper („L. Ragaz und d. Säkularisierung des Christentums“ [Theol. Blätter, herausgeg. von K. L. Schmidt, 3. Jahrg, 1924, Nr. 2]) an die Sammlung der R.schen Aufsätze („Weltreich, Religion u. Gottesreich“, 1922, 2 Bde, zusammen rund 800 Seiten, dazu ferner „D. Kampf um d. Reich Gottes in Blumhardt Vater u. Sohn — und weiter“, 1922, 328 Seiten) angeschlossen hat. Ragaz denkt immer in erster Linie an die „Menschheit“ und ist spezifisch Gegner aller „Gewalt“, dies doch einigermaßen mit innerpolitischem Vorbehalt. Der schweizerische Führer der „Religiös-Sozialen“ will sicher schlechtweg nur dem Evangelium die Bahn brechen. Seine pazifistische Leidenschaftlichkeit machte ihn im Kriege grenzenlos ungerecht gegen Deutschland. Darüber hinwegzusehen ist Pflicht, soweit es sich um seine leitenden Ideen handelt. Da finde ich zweierlei charakteristisch: 1) die Abwesenheit exakter Ergründung des christlichen Gedankens der Liebe, 2) die Annäherung des Reich-Gottes-Gedankens an den eines Endzustandes kultureller „Glückseligkeit“. Im Hintergrunde steht eben eine unzulängliche Fassung des Gedankens der „Menschheit“. — Vollends kosmopolitisch im naturhaft-

antiken oder „altkirchlichen" Vorstellung von der lex naturalis bis auf die Gegenwart wirksam, neu belebt durch die mit Althusius und Grotius einsetzenden, vorerst in der Formel der französischen Revolution von den „Menschenrechten" gipfelnden Vorstellungen, daß der „Staat" bloß kontraktmäßigen, also mehr oder weniger rechtlich-konventionellen Charakter habe, und daß das Volkstum im Grunde eine sekundäre, zufällige, „unnötige" Bildung der Ordnung unter den Menschen sei. Die entsprechende Stimmung weitester Kreise, insonderheit bei uns in Deutschland, wo die unsägliche Zersplitterung dynastisch-kleinstaatlicher Art zuletzt fast wie eine Lächerlichkeit empfunden wurde und der Entwicklung nationalen Gefühles sehr entgegenstand, bildet den Untergrund des modernen Kosmopolitismus, oder wie man jetzt lieber sagt „Internationalismus", dem der weltanschauungsmäßige Pazifismus zur Seite geht [1]). Aber „die Menschheit" ist nicht vorzustellen als eine Masse oder Menge „gleicher" Vertreter der Gattung homo sapiens, wie dabei ohne weiteres (oder unbewußt) vorausgesetzt wird, sondern als eine Fülle überaus vielgestaltiger Variationen, vielleicht lauter Sonderdarstellungen eines Typus, wobei zwischen den Einzelnen und dem Ganzen eine Vielzahl von historisch gewordenen Mittelstufen eingeschaltet ist [2]). Zu betonen ist sowohl

---

kulturmäßigen Sinne denkt W. Schücking. Ich will nicht verschweigen, daß ich persönlich halb ironisch, halb schmerzlich nur lächeln kann, wenn ich seinen „idealistischen" Zukunftsbildern begegne. Im Grunde lebt er, überhaupt die Mehrzahl der eingeschworenen „Pazifisten", von dem Glauben an eine Wesensgüte, Harmlosigkeit der Menschen, einem Glauben, den die Erfahrung bisher nicht bestätigt. Fanatisch pazifistisch ist Leonh. Frank, „Der Mensch ist gut", o. J, [1919; „geschrieben 1916 bis Frühling 1917"]. Ja, wenn das glaublich wäre! (Rousseau redivivus!) Für Frank ist die „Menschheit" als Summe alles, das Vaterland nichts, die Heimat das Asyl träumerischer Stunden.

1) Soweit es sich dabei um die Sozialdemokratie handelt, ist W. Sombart, Sozialismus u. soziale Bewegung, [8]1919, wohl die beste Anleitung für richtige Bewertung. Die „Masse" ist der letzte leitende „Begriff" dieser Bewegung.

2) Die Ethik hat bewußt zu brechen mit der naturwissenschaftlichen Vorstellung von der „Gattung" als einem den „Individuen" schlechthin übergeordneten Werte. Gewiß ist die Gattung letzteren gegenüber „ein" Ganzes

der Unterschied des Wertes (spezifische Abstufung) der „Zwischenbildungen" (Familien, Stämme; Völker, Staaten; Nationen, Reiche), als ihr Charakter von in der Tat „Mittel"bildungen, d. h. solchen Gemeinschaftsformen, die ganz offenbar nicht zu vermeiden sind, wo „Menschen" leben, sich „entwickeln", Kultur gewinnen. Dieses Doppelmerkmal der Menschengemeinschaften ergibt sowohl dies, daß die Menschen überall Störungen, Hemmungen füreinander bedeuten, als daß sie aufeinander angewiesen sind. Dies aber so, daß nicht so sehr das „Ganze" (außer soweit es bloß „Natur"gebilde ist) die „Glieder" trägt, als die Glieder

---

aber nicht „das" Ganze. Soweit das Menschenindividuum (ich denke nur an es: das Tier- oder Pflanzenindividum interessiert hier nicht) Exemplar heißen kann oder muß, ist es bloß Ausdruck der Gattung, „normal" oder „abnorm" einer „Regel" gegenüber: als Exemplar ist der Mensch nur Erscheinung, „Produkt" einer es ins Dasein zwingenden, im Dasein es schicksalhaft beherrschenden Gewalt, die ihrerseits „als solche" sich allein behauptet. Als Exemplar ist der Mensch zum Vergehen „bestimmt". Nicht als „Individuum". Als solches „kann" es zu Ewigkeitswert gelangen — in der ἀγάπη, in der es sein Leben „findet", wenn es wirklich in ihr sein Leben verliert (verbraucht). Es hat sehr weite, große Konsequenzen, daß man erkennt, wie nur der Mensch Individuum werden „kann". Aber in der ἀγάπη tritt er nun eben in ein neues „Ganzes", eines, das nicht „da ist", sondern erst „wird" und seine Art an dem ewigfreien „Willen" zu ihm bei jedem „Einzelnen" hat und behält. — Es gibt auch einen Kosmopolitismus, der der „Gattung" überhaupt nicht gedenkt, sondern nur des Exemplars. In der Antike ist der Kosmopolitismus so entstanden. Diogenes scheint ja das Wort κοσμοπολίτης geschaffen zu haben; es ist hybrid in der Form, denn D. dachte nicht den κόσμος als πόλις und die πόλις nicht als κόσμος, was er ausdrücken wollte, war: er wolle in keiner πόλις, sondern nur im κόσμος — wir würden sagen: in der Natur — leben, ohne Gemeinschaft, „ungestört" nur als „er", aber das hieß ja eben auch: ohne ἀγάπη (an solche hat Diogenes gar nicht gedacht). Unsere modernen Anarchisten (abgesehen von Stirner!), ein Tolstoi u. a. (Leonh. Frank, s. vorletzte Anm., gehört zu ihnen; man pflegt sie „Edelanarchisten" zu nennen) wollen freilich die ἀγάπη, verstehen sie aber nicht: sie ist nicht bloß „Bruder! Bruder!"-Sagen, unter „Hilfsbereitschaft je nach dem Moment"; sie organisiert. Aber gerade da taucht das große Problem der Grenzen und Schranken der organisierten Gemeinschaften auf, das ich ja in diesem Aufsatz nur streifen kann. Diese Grenzen und Schranken sind nicht bloß letzte Hindernisse in der „Menschheit", sondern ihre sittlich haltenden Formen.

das Ganze. Das Bild des Kreises paßt auf das „Ganze“ nicht, aber auch nicht ernstlich die Idee des Organismus. Ich rede nur von der Gegenwart; was irgendwelche Zukunft schaffen „kann“, weiß niemand. Auf Träume darf die Ethik sich nicht einstellen. Das Ganze der Menschheit ist historisch angesehen, eine „Addition“, ein Konglomerat. Von da aus vergegenwärtigt, kann der Gedanke der ἀγάπη nur so praktisch erfaßt werden, daß die Schranken, auf die wir zwischen den Völkern als Nationen treffen, bejaht werden, als mindestens „noch“ zu den Bedingungen alles, auch des sittlichen Lebens der „Menschen“ gehörig. Es ist nicht das richtige, allgemein eine letzte sittliche Gleichgültigkeit gegen Familie (Stand, Volk), Nation, Vaterland zu verlangen, sondern umgekehrt solche nur individuell als einen „Sonderberuf“, als eine spezielle „Mission“ ins Auge zu fassen und „Einzelnen“ als „ihre“ Pflicht vorzustellen. Das Sittengesetz, die Forderung der ἀγάπη gilt als „Idee“ allen „Menschen“: jeder „soll“ sich der Liebe erschließen, zu ihr „willig“ sein **und** wissen, daß sie „den Menschen“, allen solchen gegenüber gilt. Aber er soll und muß ebenso wissen, daß jeder „an seinem Platze“, „nach seinen besonderen Gaben“, in seiner individuellen „Gliedstellung“ da, wo er einem „Organismus“ (einer Gemeinschaft, die diesem Begriffe entspricht), seine „Art“ verdankt, die ἀγάπη zu üben hat. Mutatis mutandis gilt das auch für die Gemeinschaften als solche im Verhältnis zu andern. Sie haben immer die Doppelrücksicht zu nehmen, einmal auf ihre eigenen „Glieder“, sodann auf die anderen Gemeinschaften, mit denen sie entweder ideell „zusammengehören“ (ihrerseits also im Verhältnis zu ihnen auch „Glieder“ darstellend), oder nur in einer übergeordneten Gemeinschaft „zusammentreffen“. Ich meide den Ausdruck „zusammenstoßen“. Denn ich denke an sich an ein „Begegnen“, das je nach den Umständen freundlich oder feindlich sein kann. Das Begegnen braucht ja auch keineswegs dem Zufall überlassen zu bleiben. Vorzubehalten ist, daß Menschen überall und unvermeidlich in Verkehr kommen, ihre Güter austauschen, insofern sich gegenseitig fördern und begreiflicherweise dazu übergehen, ihren Verkehr auch methodisch zu „regeln“, gewissermaßen zu syste-

matisieren. Aber bis jetzt erscheint es als eine Unüberlegtheit, sich die Menschheit über die Nationen hinaus vorzustellen als darauf angewiesen oder berufen, gar sittlich verpflichtet, sich zu einem „Weltstaat" zu organisieren [1]). Wo der Kosmopolitismus in einer Person Wurzel faßt, ergibt sich, nach der Erfahrung und für den Durchschnittsmenschen anscheinend unvermeidlich, nicht eine Vertiefung, Verfeinerung, sondern bloß eine Ausdehnung, Verflachung der seelischen Empfindungen und Strebungen, die Armut bedeutet. Es gilt auch, und gerade vom sittlichen Leben, von der echten ἀγάπη, daß sie an Treue im Kleinen „zuerst" geübt, in nächsten Beziehungen gelernt und erprobt sein will, von da aus allein zu wirklicher „Weitherzigkeit" fähig wird. Nur wer die „Seinen" liebt, kann die „Welt", „die" Menschen lieben, und „soll" es, wenn und in dem Maße, als er durch seine Lebensführung in Weiten- und Fernbeziehungen gestellt wird. Wer den umgekehrten Weg gehen zu müssen meint, von der Menschheit her sich erst den Weg glaubt bahnen zu dürfen zu seiner Nation usw., sehe zu, daß er nicht in Sentimentalität, seelischer Zerflossenheit und in bezug auf sein Ideal in Fana-

1) Es gehört zur, daß ich so sage: offiziellen „Friedensbewegung" von heute, daß nur ein „Bund" der Völker, nicht mehr, erstrebt wird. Also kein „Welt-Bundesstaat", sondern ein „Welt-Staatenbund". Aber ich höre immer dabei ein stilles „Vorerst". Die marxistische Sozialdemokratie hofft deutlich auf eine Proletarierrepublik, d. h. eine supernationale, übervölkische Einheitsorganisation „des" arbeitenden „Volkes". Möglich, daß „die Arbeit" mal eine letzte Einheit solcher Art und dann einen „Weltstaat" verlangt und hervortreibt. Als Vernunftforderung oder Forderung der ἀγάπη kann er nicht bezeichnet werden, doch wird unser Planet vielleicht einmal zu klein und eng für „Rassen", Völker, Nationen, „Reiche". Aber dann wird als allerschwerste Aufgabe die erscheinen, die Menschen nicht zu Exemplaren werden zu lassen, sondern als Individuen zu erhalten. Oder sollte die „Herde" wie der Anfang so das Ende sein „sollen"? Gewiß nicht! — Hegels Grundidee vom „Staate" als abschließender höchster Art von Selbstauswirkung, Selbstverwirklichung „des" Geistes (der objektiven Vernunft) in der „Geschichte" ist nicht „politisch", nicht ohne weiteres als Zielsetzung letztlich „eines" Universalimperiums zu verstehen. So sehr Hegel von der Antike sich hat befruchten lassen, so hat er doch ihren Gedanken des „Weltreichs" nicht etwa bloß extensiviert, vielmehr „idealisiert", d. h. in der Idee „des" Staates objektiviert.

tismus (d. h. Eigensinn, Starrheit, Selbstgefälligkeit wider vermeintlich engere Seelen) verfalle. Offen soll jeder sich halten für die weitesten Beziehungen. Und natürlich weiß ich, daß es des trübseligen Familien-, Freundschafts-, Standes-, Volksegoismus unsäglich viel gibt, der sittlich zu bekämpfen ist. Aber der Kosmopolit hat die große Gefahr sich vorzuspiegeln, daß er von „Selbstsucht" frei sei. Der „Nationalist" kann sich leichter bei sich selbst überzeugen, daß er auch bei bewährter Treue gegen die Seinen, nicht rechttue, sich unter allen Umständen auf sie zu „beschränken". Es sind sehr wenige, die sich für „die Menschheit" einzusetzen haben. Vielleicht hat nur Jesus Christus im Vollsinn diesen „Beruf" gehabt [1]). Immerhin darf der Wissenschaftler

---

1) Gerade an Jesus Christus kann man sich verständlich machen, daß die ἀγάπη „die Menschheit" nicht unmittelbar, d. h. als Summe von Exemplaren einer „Gattung", zum Objekt hat, sondern auch in ihrer größten, vollsten Weite die Gemeinschaften (die „Organisationen") voraussetzt, schont, braucht. Nur wie mit kurzen Thesen kann ich das berühren. 1) Für Jesus treten „die Menschen" unter eine „gemeinsame" Idee, unter den Gedanken einer „Bestimmung", die der „kommenden Herrschaft Gottes": alle sind dazu „berufen" und noch steht keiner darin. Er hat an „allen" seinen Messiasberuf, der nichts anderes bedeutet, als daß er der Gottesherrschaft die Bahn frei mache. 2) Als „Messias" gehört Jesus zu seinem Volke. Er hat vor Augen gehabt, daß er an es historisch „gebunden" sei (Matth. 15, 24; 10, 6), das will sagen, daß er Gottes Werk an „den" Menschen nur durchzusetzen versuchen könne von ihm aus, also indem er Israel diene, aus ihm vorab ein, das typische „Volk Jahves", zu machen sich mühe. 3) Jesu historische Art als geborener und willenhaft treuer Israelit, sich anerkennend als Glied seiner Nation, d. h. durch und durch Patriot (mit der Liebe zu dem „Berufe" seines Volkes unter den Völkern im Herzen, persönlich „der" Repräsentant dieses Berufs vor seinem Volke, in diesem Sinne „als Israelit", als der Messias für „die Menschen" sterbend), ist nicht nur die Hülle seiner Größe. Sie war, wenn ich es mal so ausdrücken darf, der Akkumulator derselben! Natürlich war etwas von der σάρξ daran, aber das πνεῦμα als sein „Wesen" kam nur zu sich selbst im Anschluß an seine σάρξ, in deren Vollausnutzung. So ist's mit jedem sittlichen Individuum da, wo die verstandene ἀγάπη der Inhalt für es wird. Die Kraft der ἀγάπη erhebt es zur Person. Aber diese individuelle Person behält die Form, die sie von ihren „Gemeinschaften" her gewonnen hat und erlebt diese Form — gewiß „auch" (wenn sie unachtsam auf sich und ihren „Beruf" ist) als eine Gefahr, aber (wenn sie sich an der Idee der ἀγάπη kontrolliert) — als den Schutz ihrer

sich stärken, sich zur Tapferkeit des Einstehens für seine Erkenntnisse ermutigt fühlen durch den Gedanken, daß die Wahrheit „für alle" bestimmt ist. Ähnlich hat der Künstler seinen Beruf (die „Bestimmung" seiner „Gaben") zu beurteilen. Und doch wissen wir, seit es Weltausstellungen gibt, daß alle wirkliche Kunst nationale Eigenart hat. Handel und Verkehr wird immer wieder zahllose Einzelne und ganze Nationen in Beziehung bringen. Die einzelnen und natürlich auch Verbände „sollen" überall vor Augen haben, daß die Fremdvölker „Menschen" sind, nur anders, als das Volk, zu dem sie gehören, daß jedes Volk sich zu „bescheiden" hat bei seinem Charisma, dessen es sich freuen mag, ohne sich seiner überheblich zu rühmen, dessen eingedenk, daß vor Gott an sich keines weniger gilt als sie alle. Der „Philanthropie", der persönlichen Freundschaft usw., ist nirgends eine Grenze zu setzen. Auch dem „Volksfeinde" gegenüber nicht. (Vgl. meinen Aufsatz über „Feindesliebe".) Die „Nationen" als solche mögen sich auf Ordnung der „Rechtsformen" des Verkehrs beschränken. Ist in ehrlicher Weise ein „Völkerbund" möglich, so ist er zu begrüßen. Ein „Staatenbund" setzt ja Staaten und „internationales Recht" nationale Rechte voraus. Bisher ist der Gedanke eines internationalen Bundes noch bloß mißbraucht worden zur Sicherung bestimmter einzelner Nationen als „Vormacht". Über alle Schranken erhebt sich der religiöse Gedanke der gleichen letzten Berufung eines jeden, der Menschenantlitz trägt, zur Teilnahme an dem „Reiche Gottes". Und der rechte Christenglaube daran, daß Gott in „allerlei Volk" solche habe, die „ihn fürchten", freut sich der „Gemeinschaft der Heiligen" im Geiste auch ohne alle Organisation. Christen wissen im Kriege selbst Frieden miteinander zu haben, bei Treue eines jeden gegen sein Volk auch, wenn und so wie es Waffendienst verlangt.

---

selbst. Nur wer im Kleinen sich übt und sich treu befinden läßt, kann erwarten, daß ihm im Fluge die Schwingen wachsen. Nichts ist bequemer als die „Millionen" zu „umschlingen" und sich der Sorge für die „Seinen" zu entschlagen.

3.

Ich sagte im Eingang, im Kriege sei das „Töten fürs Vaterland“ mancheinem in specie aufs Gewissen gefallen, und ich meine, daß dem ganz eigens Aufmerksamkeit seitens der Ethik zu widmen sei. So komme ich darauf hier noch zu sprechen. Das „Töten“ ist den Christen am frühesten als das Sündhafte des Krieges vor die Seele getreten, und das ist wahrlich begreiflich. Sterben darf jeder für „seine Sache“, die Sache, die ihm zur Pflicht geworden, wie immer er den Maßstab dafür gefunden haben mag. Auch wer für einen Irrtum „stirbt“, Märtyrer seiner „Überzeugung“ wird, ist uns ehrwürdig — es sei denn, daß erkennbare Nebenmotive seiner Selbstopferung diese als sittlich zweifelhaft (als Tat bloßen Ehrgeizes, gar perverser Ruhmsucht) erscheinen lassen. Sehr viel ernstlicher objektiv ist der sittliche Charakter des Tötens in „rechter Sache“ zu prüfen. Ob es zu billigen, gar zu fordern ist, daß die Justiz immer noch die Todesstrafe unter ihre Mittel rechne? Kann jemandem der „Beruf“ eines Henkers zugemutet werden? Hat der Staat ein moralisches Recht, etwa einen Polizisten zu „beordern“, daß er, bei Mangel eines freierbötigen Berufsscharfrichters ad hoc sich als ein solcher verwenden lasse? Merkwürdig, das Neue Testament läßt noch keine Skrupel erkennen über den Krieg als solchen, speziell auch nicht über das Töten im Krieg. Wir verdanken A. v. Harnack eine umfassende, die erste Untersuchung der Stellung der alten Christenheit zum Krieg [1]). Es ist keine ganz einheitliche Stimmung in ihr zu erkennen, verschiedene Motive begegnen sich im Laufe der Entwicklung. Die Kirche anerkannte das Alte Testament als vollwertige Offenbarungsurkunde, und darin trat ihr der Gedanke von „Kriegen Jahves“ entgegen. Keine Religion ist so auf Tapferkeit angewiesen gewesen als die christliche bei ihrem Aufkommen und ihrer ersten Verbreitung. Kein Wunder, daß das Neue Testament und die älteste christliche Literatur voll ist von militärischen Wendungen. Es han-

1) A. Harnack, Militia Christi. Die christl. Religion und der Soldatenstand in d. ersten drei Jahrhunderten, 1905.

delt sich doch lediglich um Bilder. Der Kampf, zu dem die Christen sich „verordnet“ wußten, war kein weltlicher, jedenfalls kein menschlich-kriegerischer. Sie sahen in „Fleisch und Blut“, dazu im Teufel und den Dämonen die „Feinde“, wider die es einen Kampf gelte, einen auf Leben und Tod. Das „Leben“ war ihnen das „ewige“, das der „kommende Aeon“ bringen werde. Der „Tod“ freilich oft genug der leibliche um des Glaubens willen: Auch da kannten sie einen, der „ewig“ sei. Für alles rechte Leben und Sterben galt ihnen Christus als dux und rex, ja selbst als imperator. Aber sein „Heer“ stand ihnen vor Augen als die Schar der Engel und oberen, himmlischen Gewalten; nur überweltliche „Macht“ sahen sie in ihrem Herrn verkörpert. Es ist töricht, Einzelworte Christi oder aber Pauli bzw. einer der „kanonischen“ Schriften in Anspruch zu nehmen, um im Sinne des eigentlichen Problems von Krieg und Frieden, Nation und „Vaterland“ eine Entscheidung zu gewinnen. Der Geist des Evangeliums, der Gedanke der ἀγάπη muß leiten. Unmittelbar hat Jesus, haben die Apostel beim „Frieden“ so gut wie beim „Krieg“ („Widerstehen“, Gewalt üben) nur an seelische Innenerlebnisse oder Vorgänge zwischen „Privaten“ gedacht. „Heiliger Krieg“ im weltlichen Sinne, eine gewaltsame Auseinandersetzung mit dem feindlichen Staate, mit den Kaisern, „Revolution“, ist den alten Christen nicht zu Sinn gekommen. Ein Tertullian spielt mit der Gedankenmöglichkeit eines Kampfes wider die Staatsmacht: stark, zahlreich genug seien die Christen dazu, auch innerlich gewappnet gegen jede Gefahr, die des Todes ganz im besonderen. Aber, fügt er alsbald hinzu, die Christenparole laute nur: occidi, nicht occidere! (Apol. c. 37.) Da haben wir den stärksten Rückhalt für eine (doch wahrscheinlich von Anfang an gehegte) nie ganz geschwundene Abneigung gegen den politischen Krieg, innere Unsicherheit gegenüber dem Soldatenstand in der Christenheit. Man mag es bei Harnack verfolgen, wie die Stellung zu diesem Stande sich bis auf die Zeit Konstantins entwickelte. Es ist bezeichnend, daß die Kirche zur Wissenschaft, Theologie, wesentlich erst gekommen ist, als sie von dem religiösen Synkretismus der Zeit mit affiziert wurde: da hat sie begonnen, sich auf ihre spezifische religiöse

Position zu besinnen; daß sie auch ethisch eine spezifische Position habe oder hatte, ist ihr viel weniger zum Bewußtsein gekommen oder gar zu einem Problem geworden. Sie begegnete sich da mit verbreiteten Stimmungen, nämlich den asketischen, die ἀγάπη wurde kaum wirklich als ein „Problem“ empfunden. Am ehesten noch da, wo es sich um soziale Klassen, „Stände“ handelte, den „Stand“ der Reichen und Armen, oder den der Eheleute, Witwen usw. So auch ist der Krieg eigentlich nur am „Stande“ der „Kriegsleute“ der Kirche ein Objekt gedanklicher Prüfung geworden. Man hat den Stand selten unvereinbar mit der Zugehörigkeit zur Kirche gefunden; diejenigen Schriftsteller, die sich so äußern, bleiben sich selbst nicht treu. Die Praxis hat es nie ausgeschlossen, daß ein Christ Soldat „sei“, nur eine längere Zeit, daß ein solcher Soldat „werde“: man missionierte auch unter den Soldaten, freute sich, ja war stolz, auch unter ihnen Glaubensgenossen zu gewinnen, beließ sie nach 1. Kor. 7, 24 in dem Berufe, „darin“ sie berufen worden, aber man wählte sich nicht erst ihren Beruf, denn man empfand ihn als „seelengefährlich“. Es hat, wie es scheint, sehr früh christliche Soldaten gegeben (Phil. 1, 13?). Die prinzipielle Stellung zur „Obrigkeit“ (Röm. 13, 1. Mark. 12, 17) gestattete, ja forderte Gehorsam gegen sie bis an die Grenze dessen, was gegen Gottes Gebot verstoße (Apg. 5, 29). Und man fand kein Gottesgebot wider den Krieg, außer etwa dem Worte des Dekalogs: „Du sollst nicht töten!“ Durchgeschlagen hat dieses Wort nicht! Origenes hat darauf geachtet, auch Tertullian, aber wo wird es sonst betont? Man enthielt sich des Kriegsdienstes, wenn man „frei war“, man entwickelte den Gedanken, der Schutz, den die Christen dem Kaiser und dem Reiche gewährten, sei der viel bessere des Gebets für seine Wohlfahrt und „wider seine Feinde“, aber man war zu treu und doch auch zu tapfer, um nicht auszuhalten, wenn man Soldat war, so lange es eben ging. Und davon haben wir keine Kunde, auch nicht indirekt, daß die christlichen Soldaten in der Schlacht sich ein Gewissen daraus gemacht hätten, zu „töten“. Es ist bemerkenswert, daß Lukas (3, 14) den Täufer, als „Kriegsleute“ ihn fragen, was sie tun sollten, nur antworten läßt:

μηδένα διασείσητε.(placket, beraubt niemand) *καὶ ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν.* Also nur „Rechtschaffenheit", schlichte bürgerliche Redlichkeit beansprucht Lukas. Denn daran ist nicht zu denken, daß er einen Gegensatz zwischen dem Täufer und Jesus im Sinne gehabt hätte, etwa letzterem das höhere Gebot, nicht zu „töten", vom Kriegsdienste überhaupt zu lassen, „zurückzutreten", vorbehaltend.

Wie werden wir dann aber ein Urteil gewinnen, ob das Christentum kriegerisches Töten gestatte? Daß im Laufe der Geschichte fast nur „Sektirer" auch dieses Töten mit unter das mosaische Verbot im Dekalog gestellt haben, entbindet ja natürlich nicht von der Pflicht, sich mit diesem Verbot auseinanderzusetzen. Auch der Umstand nicht, daß es eben „Moses" sei, der es aufgestellt. Jesus hat sich in der Bergpredigt ausdrücklich mit für es eingesetzt. Aber Jesus hat dabei an den „Staat" unverkennbar überhaupt nicht gedacht (wie übrigens Moses erst recht nicht). So hat man ihn unmittelbar weder gegen noch etwa für „kriegerisches" Töten heranzuziehen. Daß Luther gerade dieses Töten mit scharfem Nachdruck für sittlich gerechtfertigt erklärt hat, braucht hier nicht erst dargelegt zu werden; es ist mit Erstaunen viel bemerkt (weniger gewürdigt) worden. Zweierlei interessiert bei ihm besonders: er hat sich ausdrücklich die Frage vorgelegt, ob „Würgen und Rauben", wie der Krieg es unvermeidlich mit sich bringe, „ein Werk der Liebe" sein könne, im Kriege sei, also den höchsten und eigentlich christlichen, „biblischen" Maßstab ins Auge gefaßt, sodann hat er seine Schrift („Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können", 1526, E. A. 22. Bd. = deutsche Schriften 2. Bd., S. 246—290; W. A. XIX, 623 ff.) eigens für „blöde und zweifelnde Gewissen" geschrieben, wie ihm ein solches an dem Ritter Assa von Kram begegnet war. Die Verantwortung für den Krieg überläßt er der „Obrigkeit". An sich gilt ihm das Kriegführen kurzweg für ein „Ampt". Jedes solche läßt sich „mißbrauchen", das ist aber nur „der Person Schuld", in der Sache hat das „Kriegeampt" der Fürsten usw. ein Recht von Gott, der durch es dem Unfrieden, den Bösewichte schaffen, wehren will und dabei den „Kriegsleuten" nichts

anderes zumutet als den Ärzten, die scheinbar „unbarmherzig“ sind, wo ein „böses“ Glied von ihnen „abgehauen“ wird, in Wirklichkeit den Leib als ganzen „retten“. Gibt es ein Recht des Krieges, so ist Luthers Argumentation einleuchtend. Aber freilich nur, wenn man den „Staat“ seinen Bürgern so vorordnet, daß die „Bürger“ für das ihm als solchem vorbehaltene Tun, sein Sonder„amt“ über ihnen, nicht mitverantwortlich sind. Luther stellt das in der Tat ausdrücklich fest, in seiner Weise hat er das Problem wirklich allseitig durchdacht. Seither haben wir über das Verhältnis von Staat und Bürgern doch anders denken gelernt. Das „parlamentarische“ System vergegenwärtigt (freilich noch keineswegs ausreichend durchdacht) die Mitbeteiligung jedes Volksgliedes an den Handlungen seines „Staates“. Es ist ein Ausdruck des Solidaritätsgefühls von Regierung und Regierten. Aber es ist letztlich wieder das sittliche Problem der Masse und ihrer Führer, das uns hier entgegentritt und das vielleicht nie restlos von der Ethik gemeistert werden kann. Sind alle Führer gar „Beamte“, „sittlich“ nur Treuhänder der „Gesamtheit“, so stehen sie gerade als solche ja auch auf eigener Verantwortung, und die empirische Gesamtheit des Volkes ist anderseits (bisher und in „absehbarer“ Zukunft) nicht als eine sittliche „Einheit“, wirklich Ein Wille, anzusprechen, als solcher höchstens zu fingieren. Bestehen bleibt, daß kein Staat darauf verzichten kann, nach geschehener Willens- oder Rechtsentscheidung „Gehorsam“ zu verlangen, also auch vom „Soldaten“, daß er sich des „Tötens“ nicht weigere. Schleiermacher anerkennt das, aber er sieht eine eigentümliche „Unreife“ des Staates darin, daß er „noch“ das Töten als ein Mittel seiner Durchsetzung des Rechtes für notwendig erachte und handhabe. Er ist entschlossener Gegner der Todesstrafe. Dem Kriege gegenüber, den zu beschließen oder auf sich zu nehmen er als Recht, vielmehr, wenn seine Selbstbehauptung in Frage steht, als Pflicht eines Staates ansieht, läßt er sich auf den eigentümlichen Gedanken führen, daß „Töten“ doch nicht eigentlich die „Absicht“ des kriegerischen Tuns sei, hierfür vielmehr nur in Betracht komme, daß die „Kraft“ des Feindes gebrochen, vielleicht nur gebunden

werde [1]). Man würde also zu sagen haben, wer den Krieg entfessele, riskiere nur, daß Menschen getötet würden. Die Wahrscheinlichkeit, daß das eintrete, sei ja allerdings überwältigend, aber „im Prinzip" sei doch der „Wille" dessen, der für den Krieg verantwortlich sei, oder des Leiters der Schlacht nicht auf Töten gerichtet, so wenig wie der eines Geschäftsmannes oder Betriebsführers, der seine Arbeiter mit lebensgefährlichem Auftrag belaste. Der Reeder, der Leiter eines großen Werkes mit Explosionsmöglichkeiten usw. usw. riskiere immer seine Angestellten und andere Menschen, und doch denke niemand daran, ihn und seine Anordnung zu brandmarken oder sein Gewissen zu belasten, weil er Befehle gebe, die dazu führen „könnten", daß viele „getötet" würden. Diese Art das Kriegstöten gewissermaßen als unverfänglich hinzustellen, klingt reichlich sophistisch, ist aber doch nicht einfach unberechtigt. Wir empfinden das sofort, wenn wir auf Fälle stoßen, wo ein Kriegsführer „unnötigerweise" seine eigenen Leute in Gefahr bringt, aber auch (und kaum minder), wenn er „Feinde" auf diese Art „tötet". Es ist ganz unzweifelhaft „Mord", wenn ein Kommandeur nicht das Schießen einstellt, sobald in ernster Weise die feindliche Truppe sich gefangen gibt. Wir reden mit Recht von den Baralong- und King Stephen-Mördern, weil der Kapitän des Baralong wehrlos im Wasser treibende U-Bootleute erschießen ließ, statt sie aufzunehmen, und der King Stephen ebenso hilflos gewordene, mit ihrem Luftschiff ins Wasser gestürzte deutsche Soldaten mit Willen ihrem Schicksal überließ. Es mutet uns auch mindestens als spezifische sittliche Roheit an, wenn der Bischof von London wirklich den englischen Soldaten eingeschärft hat, es gelte für sie nun „möglichst viele Deutsche zu töten".

1) Vgl. „Christl. Sitte", S. 273 ff. (der Krieg fällt für Schleiermacher unter die Idee des „reinigenden Handelns eines Staates auf den andern"). Für das oben Bemerkte kommen die eigenartigen Ausführungen, S. 280 ff. in Betracht. Dazu Hans Reuter, Schleiermachers Stellung zum Krieg, Stud. u. Krit., 90. Jahrg. 1917, S. 30 ff. (speziell S. 66 ff.). — Beim Gedanken des kriegerischen Tötens kommt es natürlich nicht nur darauf an, ob bzw. daß „Feinde" getroffen werden, sondern die eigenen Volksgenossen, die derjenige zu opfern „bereit" ist, der den Krieg wagt, sind doch mindestens auch — muß (darf?) man sagen: „erst recht"? — zu bedenken.

Nein, Schleiermacher hat recht, Töten ist nicht der Zweck, sondern nur ein, zwar kaum zu vermeidender und dennoch im begrifflichen Sinn „nicht notwendiger" Erfolg des „zum Krieg gehörenden" Tuns.

Trotzdem ist es eine Art von Ausflucht, wenn man sich bei Schleiermachers Erwägung kurzweg beruhigt. Zum mindesten allen Kriegsschwärmern, Kriegsfanatikern, ist die Vernichtung von Menschenleben in Masse, die der Krieg der Voraussicht nach „mit sich bringt", wahrlich als nichts Geringes ins Gewissen zu schieben. Der Staatsmann, der noch einen Ausweg sieht und den Krieg dennoch nicht vermeidet, handelt frevelhaft. Es ist Verruchtheit, wenn Clemenceau in Versailles mit von der Absicht geleitet worden ist, womöglich Deutschlands Bevölkerung um zwanzig Millionen dadurch zu mindern, daß sie verelendet werde. Das „Kriegstöten" beschränkte sich ja nicht auf das Schießen. Die Hungerblokade war noch viel wirksamer. Wehe denen, die sich „herausreden" möchten, im Grunde sei es ihnen nicht darum gegangen, daß wir, die Feinde, „umkämen", sondern nur darum, daß Deutschlands „Kraft" gebrochen werde. Aber freilich, nicht jedes Volksglied, nicht jeder, der im Kriege „handelt", hat gleiche Verantwortung, selbst nicht beim Töten unmittelbar als solchem. Der schlichte Soldat „soll" sich im Gewissen frei fühlen, wenn er „gehorcht", darf urteilen, daß er — Luther hat darin recht — ein „Werk der Liebe" übt, indem er seinem Vorgesetzten gehorcht. Denn es gibt auch Grenzen der eigenen Verantwortlichkeit. Und die „Masse", der Einzelne als nur „einer" in ihr, hat in der Not dem „Führer" zu folgen. —

In literarisch besonders reichlichen, vielfach verschlungenen Verhandlungen begegnet uns die Frage nach dem Rechte, der sittlichen Zulässigkeit des „Tötens für das Vaterland" in Gestalt der Lehre vom Tyrannenmord. Sie gehört in dieser Form zu denjenigen ethischen Problemen, die das Innenleben der Nationen in der Geschichte, der ihm zugewandte Patriotismus geweckt hat. Um den Gedanken eines Feindes geht's auch dabei, auch den Gedanken, nicht des Privatfeindes, sondern des Volksfeindes, nur nicht den des Feindes draußen, sondern drinnen. Man denke doch nicht, daß die Frage, weil der Titel altmodisch klingt, keine moderne sei.

Sie ist die Frage des politischen „Attentats". Als solche ist sie für das ganze 19. Jahrhundert, vorab in den romanischen Nationen, aktuell gewesen. Wir in Deutschland haben die Attentate auf Bismarck und Kaiser Wilhelm I. erlebt, vollends hat es bei uns seit der Novemberrevolution eine Art von Attentatsmanie gegeben. Von „Attentaten" ist geläufigerweise nur die Rede, wo Einzelpersonen von solchen, die sie als Schädlinge für das Volksleben beurteilen, von „Partei"feinden „getötet" sind. Auch hier kann es sich um „Massen" handeln. Noch fast jede Staatsumwälzung hat solche Massentötungen mit sich gebracht. Die französische Revolution von 1789 war bis an die Gegenwart heran das große Exempel, zur Zeit ist die russische, das Bolschewistenmorden, das größere. Aber auch in Deutschland haben wir Proben des revolutionären „Terrors", parteihafter Mengenmorde, genug erlebt.

Die umsichtigste gelehrteste Darstellung der Geschichte, die die „Theorie" vom Tyrannenmorden gehabt hat, verdanken wir M. Lossen. Die Frage als solche reicht ins Altertum zurück und ist, solange sie verhandelt worden, beeinflußt geblieben von den damals erzeugten Ideen. In christlicher Zeit ist nur teils allerhand „Biblisches" mit herangezogen, und ferner die theokratisch-hierarchische Staatsidee [1]).

1) Max Lossen, Die Lehre vom Tyrannenmord in der christlichen Zeit (Festrede, gehalten in der Münchener Akademie), 1894. Er streift das Altertum nur, stellt aber ausdrücklich seine Nachwirkung hier, insonderheit seit Aristoteles wieder bekannt geworden, fest. In ausgezeichnet klarer Linienführung und sehr reichlichen, inhaltvollen Anmerkungen führt er den ganzen Stoff in der angegebenen Begrenzung vor. Vgl. neben ihm: Fr. H. Reusch, Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens, 1894 (I „D. Lehre vom Tyrannenmorde, S. 1 bis 58 u. „Nachtrag", S. 254—263; R.s ebenfalls sehr sorgfältige Abhandlung ist veranlaßt durch B. Duhr S. J., Jesuitenfabeln [mir nur in der 3. Aufl., 1899, zur Hand], wo als 24. „Fabel" nachgewiesen wird [was nie ein Kundiger behauptet hat], daß die „Lehre von der Erlaubtheit des Tyrannenmords" eine „Erfindung der Jesuiten" sei: vorhanden war die Lehre längst, ehe Mariana sie besonders scharf ausbildete und rechtfertigte). Lossen konnte Reuschs Studien nur noch eben benutzen; sie behält neben der seinen durchaus ihren Wert für vieles Einzelne. Die Schrift von (Pfarrer) Hans Georg Schmidt, Die Lehre vom Tyrannenmord. Ein Kapitel aus der Rechtsphilosophie, 1901, kennt die Lossensche Rede nicht, zitiert sie wenigstens nicht und verrät auch sachlich keine Lektüre derselben. Das schadet ihr. Aber sie hat doch auch ihre Vorzüge. Nicht so vollständig in der Berücksichtigung der Literatur über das Thema, gibt sie von ausgewählten und, wie man zugestehen darf, den wichtigsten großen Schriften ein eingehenderes, gutes Referat. Noch ist zu nennen eine Spezialstudie von R. Treumann, Die Monarchomachen. Darstellung d. revolutionären Lehre des 16. Jahrhunderts. (Nr. 1 der von Jellinek herausgegebenen „Staats- und Völkerrechtl. Abhandlungen") 1895. Sodann E. Troeltsch, Die Soziallehren d. chr. Kirchen u. Gruppen, 1912, der insonderheit die im Calvinismus zur Sache gehörige Literatur analysiert; vgl. S. 683 ff. (auch bei ihm vielerlei Eigenartiges; die Schriften von Lossen und Schmidt hat er anscheinend nicht gekannt).

Was den Ausdruck „Tyrann" betrifft, so galt er den Griechen selbst als kein alter; bei Homer und Hesiod kommt er noch nicht vor. Er ist zuerst nachweisbar (genauer: der Ausdruck „τυραννίς") bei dem Dichter Archilochus (um 700), bei den großen Tragikern, Rhetoren, Philosophen ist er geläufig und zwar auch in den mannigfaltigsten Kombinationen (darunter auch schon τυραννοκτόνος, τυραννοκτονεῖν usw.); ob er eine mundartliche Nebenform zu κοίρανος, κύριος ist, oder etwa mit τύῤῥις, τύρσος (turris) zusammenhängt, steht dahin. Lange begegnet man dem Ausdruck als gleichwertig mit βασιλεύς. Aber die Griechen lebten ja fast sämtlich in „Republiken", ein Einzel„herr" galt ihnen, auch wenn er in der Art seines Herrschens unanstößig war, als Abnormität, „ungehörig". Der „Tyrann" ist ihnen im Grunde immer unrechtmäßig. Und die Tyrannen waren ja auch meist zu ihrer Stellung als „Autokraten" „Diktatoren" (oder welche Ausdrücke sonst vorkommen) durch Revolutionen, Gewalttaten gekommen. So gewinnt das Wort τύραννος (die Römer übernahmen es, wie zahllose griechische termini technici, mit in ihre Sprache) den Nebensinn von Usurpator. Zugleich spitzte sich die Vorstellung zu auf „Eigenwilligkeit", die Art jemandes, der niemand „Rechenschaft" zu schulden meint; das, was wir „Despot" nennen. (Der Grieche unterschied zwar auch zwischen κύριος und δεσπότης, aber immer nur gleitend: was wir in „Despot" legen, lag ihm in „Tyrann", der doch im Einzelfall „persönlich" freundlich, gut, tüchtig sein konnte.) Sofern die „Tyrannen" fast immer sich bedroht wußten, wurden sie meist um so rücksichtsloser in ihrem Selbstschutz und in der Ausübung ihrer „absoluten", durch Rechte der „Bürger" nicht beschränkten Gewalt. Von selbst ergab sich bei ihnen auch oft Schrankenlosigkeit in der Lebenshaltung, Maßlosigkeit des Genusses usw. Je länger, je mehr bezeichnete somit der Ausdruck den in jedem Sinn „unerträglichen", nicht bloß illegitimen, sondern auch unwürdigen, ausbeuterischen, bloß gefährlichen, verächtlichen Oberherrn. Für Plato ist die τυραννίς die spezifische Mißform von Staatsbildung. Aristoteles ist der „Monarchie" an sich günstiger als Plato, ihm ist die „Tyrannis" nur deren Fehlgestalt, nämlich als Willkürherrschaft, Herrschaft „außerhalb der Gesetze". Beide Philosophen messen die Regierungsart und -form, den „Herrscher", am Volkswohl, diesem in höchster, „edelster", der „wahren" Gestalt. Beide betrachten ohne Bedenken den Tyrannenmord als erlaubt, ein Heil für das Volk, darum gegebenenfalls eine Heldentat. Der „Tyrannenmörder" ist der ganzen Antike eine „Edel"gestalt, um so preiswürdiger, je gefährlicher die Tat war, deren er sich unterwand, vor den Göttern und Menschen des Ehrenkranzes und „ewigen"

Ruhmes wert. Als typische solche Gestalten leuchteten Harmodios und Aristogeiton.

Im Christentum kam es zu keinem Widerspruch gegen die antiken Ideen, weil das Alte Testament ja von den Taten Ehuds und Jaels ab mehr als eine von „Gott“ anerkannte Mordtat an einem Unterdrücker des Volkes und einem Herrscher, der Baal ergeben war, kannte. Schon Lucifer von Calaris kommt nahe an die Grenze, wo diese Exempel lockend wurden, um Kaisern oder Machthabern, die nicht dem „rechten“ Glauben dienten, ein gleiches Schicksal zu bereiten [1]). Wichtiger noch wurde die Überhöhung des weltlichen, „bürgerlichen“ Staatsbegriffes durch einen offenbarungsmäßigen, „christlichen“, „kirchlichen“. Ich darf mich natürlich hier nicht darauf einlassen festzustellen, wie Augustin die civitas Dei und die civitas terrena gedacht und zueinander in Beziehung gestellt hat, gar ob und wieweit er in der Folgezeit richtig verstanden wurde, wo im Blicke wesentlich auf ihn von der Hierarchie, dem Papste, die Oberaufsicht über die Staaten, die letzte ideelle Direktive für das „Regiment“ der „Fürsten“ beansprucht, mit dauernden Schwankungen und vielen Abstufungen von den „Gläubigen“, den Fürsten selbst, der „öffentlichen Meinung“ in den Völkern, ja auch zugestanden wurde. Eine Brücke zwischen den „neuen“ und den „alten“ Ideen blieb der Gedanke von dem jus naturale, bzw. der von der salus publica (welch letzterer freilich ins Religiöse, „Kirchliche“, d. h. in den Gedanken an das Seelenheil der „Untertanen“, umgesetzt wurde) als Hintergrund und innerem Rechtstitel der fürstlichen „Gewalt“. Von dem Gedanken aus, daß der Papst, durch ihn „Gott“, den Fürsten ihre Krone „bestätigen“ müsse, damit sie vollgültigen Rechtes werde, daß wiederum er Fürsten, wie jedes Kirchenglied, „bannen“, im Zusammenhang damit auch absetzen, außer Rechts stellen (für „vogelfrei“ erklären) könne, entwickelte sich begreiflicherweise wieder eine geistige Atmosphäre, in der im konkreten Falle des Konfliktes zwischen Kirche und Krone der „Tyrannenmord“ erlaubt, ja wie eine Großtat erscheinen konnte. Immerhin ist die entsprechende Stimmung doch nie wieder eine so allgemeine, naiv-sichere geworden wie im Altertum. Das frühe Mittelalter hat dann die erste eigentliche Theorie des Tyrannenmordes und seiner Erlaubtheit hervorgebracht. Sie ist von Johann von Salisbury (Joh. Saresberiensis), dem Freunde und Gehilfen des Thomas Becket, im „Policraticus“ (1159) geliefert, insonderheit vom Alten Testament her in derjenigen Wendung ins Kirch-

1) Zu Lucifer vgl. G. Krüger, L. Bischof von Calaris (Cagliari), 1886. In De non parcendo in deum delinquentibus „warnt“ L. erst den Kaiser Konstantius mit jenen „biblischen“ Exempeln.

liche, die ich andeutete, „wie es scheint" in rein wissenschaftlichem Schulbedürfnis, zu durchdenken oder „gelehrt" zu beleuchten, was eine Staats(Fürsten)gewalt leisten müsse [1]). Die Schrift hat keine eigentliche Wirkung geübt. Auch nicht — wenigstens vorerst nicht —, was im folgenden Jahrhundert Thomas von Aquino, der auf Aristoteles als dem Deuter des „Naturrechts" (Vernunftgesetzes) fußt, mehr gelegentlich, in verschiedenen Zeiten, und nicht unzweideutig, zum Tyrannenmord sagt oder als seine Meinung vermuten läßt. Am ehesten gibt er eine Art von Anerkennung, „Freigabe" desselben im Kommentar zu den Sententiae des Lombarden (II, dist 44, quaest. 2. 2. 5) zu erkennen [2]). Zur Kontroverse wurde die Lehre wieder stark ein Jahrhundert später, in Frankreich, nach der Ermordung des Herzogs Ludwig von Orleans durch bzw. auf Veranlassung des Johann von Burgund (1407). Der letztere ließ seine Tat rechtfertigen oder vielmehr feiern durch Jean Petit (Johannes Parvus). Das rief Johannes Gerson zur Widerlegung auf den Plan. Bemerkenswert, soweit direkt die „Kirche" in Betracht kam, ist zweierlei: zunächst, daß die Entscheidung Urbans II. (1088—1099), wonach der, welcher einen „Exkommu-

1) Der volle Titel lautet: Policraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum; präzis zu übersetzen ist der, soviel ich sehe, frei gebildete voranstehende Einheitsausdruck für das Ganze nicht recht (etwa: Lehrer [Lehren] für den πολικράτης, den Fürsten). Das umfangreiche Werk ist eine Staatslehre auf dem Grunde moralischer, kirchlicher (mehr oder weniger kluniazensischer) Lebensbewertung. Die Zeit staunte vor der Belesenheit des Mannes. Doch kannte er die „Politik" des Aristoteles noch nicht. Er hat es sehr leicht, Tyrannengewalt und richtige geheiligte Königsmacht zu unterscheiden, denn „rex" heißt der König a recto, und wenn ein König a recto abweicht, gehorcht er offenbar nicht mehr Gott, sondern dem Teufel. Der Tyrann auf dem Thron „muß" aus dem Wege geschafft werden, da er sich über Gott, den Vertreter des „Rechten" erhebt. Kann er nicht wirklich abgesetzt, zum Verzicht bewogen werden, so darf ihn jeder töten. Nur soll man ihn nicht vergiften. Also „offene" Ermordung, erkennbare Vollstreckung des Gottesurteils über ihn: nur solche „geziemt" sich. Übrigens ist die Rechtfertigung des Tyrannenmordes nicht etwa ein Hauptthema des Werkes, (doch geht es in drei verschiedenen libri, III, IV, VIII, darauf eigens ein). Johannes war Angelsachse und sah nach aller Wahrscheinlichkeit die herrschenden Normannenkönige als Usurpatoren, für „Tyrannen" an; die nugae curialium, die seelengefährlichen Hofsitten, boten vollends Anstoß. Mit der Beckettkatastrophe (1180; B., dem die Schrift als Reichskanzler gewidmet war, wurde 1176 Erzbischof) hat der Policraticus nichts zu tun. (Die Ermordung des Thomas Becket durch den Ritter Tracy, die im Sinne dieses Mannes „pro patria" geschah, ist eines der notabelsten „politischen Attentate" an Privaten.)

2) Von Thomas stammt die formale Unterscheidung zwischen einem tyrannus sine (oder auch „in") titulo, einem „Tyrannen" nach dem Maßstabe des „Fürstenrechts" („ohne" Rechtstitel oder recht eigens dem „Titel" nach) und einem tyrannus in regimine = in der Art, „wie" er sein Regiment ausübt (der mit „Willkür" wider die Gesetze regiert).

nizierten" tötet, nicht als Mörder behandelt werden solle, in das Decretum Gratiani aufgenommen worden ist[1]), sodann, daß das Konzil zu Konstanz in dem Glaubensdekret vom 6. Juli 1415 nur verwarf, daß „jeder Tyrann", „von jedem beliebigen Vasall oder Untertan", „ohne vorausgehenden Spruch oder Befehl eines Richters" „mit Fug und Recht" getötet werde: das sichert dem Entscheid Urbans II. seine Geltung und läßt dem Papste jede Freiheit mit Bezug auf einen von ihm gebannten und abgesetzten Fürsten. Man muß zugestehen, daß nach der Reformation zwischen Katholiken und Protestanten, insonderheit zwischen Jesuiten und Calvinisten zeit- und gruppenweise kaum Unterschiede in der Behandlung der Frage des Tyrannenmordes zu erkennen sind. Daß die Jesuiten sans phrase solchen Mord gebilligt hätten, darf man nicht behaupten, aber unter Voraussetzungen und Vorbehalten, wie sie sie (im einzelnen verschieden und in Abstufungen) machten, haben auch calvinische Theologen und Juristen ein Recht behauptet bzw. „begründet", daß „Tyrannen" aus dem Wege geräumt werden dürften oder „sollten". Die eigentlich große Kontroverse entstand aus den Wirren in Frankreich, England und den Niederlanden, speziell schloß sie sich an die Ermordung des Herzogs Franz von Guise durch Jean Poltrot (1563), die Greuel der Bartholomäusnacht (1572), die Erdolchung Heinrichs III. durch Jean Clement (1589), Heinrichs IV. durch Ravaillac (1610), in England an die kirchliche Haltung Elisabeths, der englischen „Isebel", wie sie bei den Katholiken hieß, (schon durch diese Bezeichnung zur Ermordung empfohlen, Papst Pius V., der letzte heilig gesprochene Papst, hat auch 1571 mit Philipp II. von Spanien und Alba direkt über eine solche verhandelt), auch Jakobs I. („Pulververschwörung", 1603), in den Niederlanden an die Ermordung Wilhelms von Oranien durch Baltasar Gerard (1584). Auf die Literatur dieser Zeit einzugehen, empfiehlt sich nicht. Sie wurzelt, soweit neue Gesichtspunkte vorgebracht werden, in den jetzt auftretenden, speziell im Calvinismus gehegten Ideen über die Volkssouveränität und ihren, dem Fürstenrecht übergeordneten Charakter, wonach das „Volk" den Fürsten „absetzen", auch „strafen" dürfe. Lossen bemerkt ganz richtig, daß Katholiken und Calvinisten, Liguisten und Hugenotten, zum Teil geradezu abwechselnd die gleichen Grundtheorien und die gleichen konkreten Anwendungen geltend machen, wie es ihnen gerade dient, ja daß man nachweisen kann, wie sie weithin sich gegenseitig mit den nötigen äußerlichen Abwandlungen (hie Bibel oder Naturrecht, hie Papst oder kanonisches Recht — natürlich zugleich Bibel und

1) S. darüber Döllinger-Friedrich, Das Papsttum, 1892, S. 58 ff.

Naturrecht) ausschreiben. Zwischen einem Jean Boucher oder Mariana (De rege et regis institutione, 1599) einerseits und Beza[1]), Hotmann oder Junius Brutus (Vindiciae contra Tyrannum, 1574: unter dem Pseudonym verbirgt sich, wie Lossen gezeigt hat, der geistige Führer der Hugenotten, Duplessis Mornay, nicht, wie auch noch Schmidt, S. 78, meint: Hubert Languet!) ist kaum ein wesentlicher Unterschied der Beurteilung des Tyrannenmordes. Die Katholiken treten nur, daß ich so sage, rascher, auch leichtherziger, „freudiger" an den Gedanken heran, daß ein „gerichteter", von denen, die das „dürfen", seiner Krone ledig oder unwert erklärter „Tyrann" umgebracht werden möge, die Protestanten zögernder, mehr nur mit „Entschuldigung" solcher, die voreilig, einem geordneten Verfahren vorgreifend, eine derartige Tat vollführen. Es ist ein großer Fortschritt, daß die Calvinisten mit Nachdruck darauf reflektierten, ob jemand und wer das Recht habe, die moralisch oder juristisch gewonnene „Verurteilung" eines Tyrannen zu vollstrecken. Die Katholiken, die Päpste hatten keine entsprechenden „Organe". Sie konnten nur „hoffen", daß Gott durch Inspiration einen Vollstrecker ihres Urteils erwecke (von Augustin an begegnet man dem Gedanken von einer möglichen außerordentlichen „Berufung" solcher Art durch Gott). Die Calvinisten reflektierten gar nicht auf die Kirche, sondern auf das „Volk". Es ist immerhin bemerkenswert, daß sie nur ein Mal zu einer Hinrichtung eines Monarchen übergegangen sind (vielleicht muß man ja freilich sagen, nur ein Mal zu solcher die Macht hatten): bei Karl I. von England (durch Cromwell, 1649)[2]). Kein Protestant hat einen katholischen Fürsten getötet! Doch hat John

1) Daß Beza der Verfasser der anonymen Schrift (Du droit des magistrats sur leurs subjets, 1574, dann 1576 auch lateinisch: De jure magistratuum in subditos) ist, hat Cartier nachgewiesen, Bulletin de la Soc. d'hist. de Genève, II, 1898 ff.; Skizze des Inhalts s. Troeltsch, Anm. 372, S. 688 ff. — Sonst besonders Treumann (oben S. 226 Anm.).

2) Der Fall Karls I. war historisch kompliziert. Denn Cromwell und die Partei der „Heiligen", die unmittelbar diejenigen waren, die den König vor ein „Tribunal" brachten, glaubten an eine Sonderbetrauung durch Gott. Sie faßten alle Königsgewalt als Usurpation. Ihnen war der König nicht nur wegen seiner besonderen Vergehen gegen sein Volk (wegen seines Widerstandes gegen die puritanische Bewegung) ein Tyrann, sondern ganz an sich. Im Blicke auf Israel waren sie gewiß, daß Gott (Jahve) allein unter den Menschen „Herr" sein wolle, nirgends einen König dulde. Wir treffen hier auf die eigentümliche religiöse Grundlage des englischen (und amerikanischen!) „Demokratismus". Cromwell war einem Milton ganz nach alttestamentlichen Vorbildern „berufen", den König als Tyrannen zu töten; recht eigentlich sah man darin eine Bestätigung des Gotteswillens, den König als Exempel zu „richten", daß man Karl gefangen nehmen konnte.

Knox der Maria Stuart deutlich genug den Tod gedroht und die Ermordung ihres Vertrauten, des David Riccio, (1566) gebilligt. Letztlich haben Beza, Hotmann, Duplessis usw., bzw. die sogenannten Monarchomachen, Buchanan († 1582), Milton (Defensio pro populo anglicano 1. Schrift 1651, 2. 1654) immer ernstlich auf offenes prozessuales Vorgehen gedrungen. Das bedeutete, daß nicht so sehr die alsbaldige Unschädlichmachung des seelenmörderischen Monarchen, als seine Bestrafung, die Aufrechterhaltung der Majestät des Rechts („ewigen“, natürlichen, „biblischen“, göttlichen „Volks“rechts) ihnen anlag. Also man muß sie danach alle als Patrioten bewerten [1]).

---

1) Der Gegenschlag, die Verkündung eines unmittelbaren Gottesrechts des „Königs“ fehlte nicht. Er ging von Frankreich aus: von Barclay (geborener Schotte, schrieb in Frankreich 1600, wider Buchanan; von ihm stammt der Ausdruck „Monarchomachen“), sodann Saumaise (Salmasius, Prof in Leiden; Defensio regia, 1649), vor allem Bossuet (Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte, 1670). Was jetzt heraufzog, war ja tatsächlich die Theorie von der „absoluten“ Fürstengewalt. Begründet wurde sie u. a. durch das sog. Integritätssystem“. Von bestimmter Zeit ab (so bei Saumaise) tritt bei den Protestanten Adam für den Gedanken vom „Naturrecht“, insonderheit bei der Deutung und Wertung der Fürstenstellung, in die Rolle, die vorher (und auch nebenher noch) „die Alten“ spielten. Das ist der Versuch einer gewissermaßen historisch-biblischen Begründung und Klarstellung des jus naturae (neben der legislatorisch-biblischen, wie man die Ineinssetzung des letzteren mit dem Dekalog, die z. B. auch Luther übt, nennen mag). Adam, bzw. der „Mensch im Urstande“, vergegenwärtigt deutlich, was das eigentlich in der „Natur“ des Menschen von Gott veranlagte Rechtsbewußtsein enthält. Die philosophierenden Juristen entwickelten von hier aus, also von der Rücksicht auf den „status integritatis“ her, das oben bezeichnete „System“ der Staatsrechtslehre. Was zum Urstande paßt, ist als Grundidee vom Fürsten, bzw. überhaupt vom Staate, anzusehen. Adam hat die „Vaterstellung“ über den Menschen. Darin ist der Fürst sein Erbe. Denn Adam ist auch der erste „Herrscher“ und eigentliche „Patriarch“ über die Menschen gewesen (von daher auch der Name Patriarchalsystem für diese Staatslehre). Der Fürst tritt kraft der Idee, daß er der „Vater“ seiner Untertanen sei („pater patriae“; dieser Ehrentitel, den die Römer gern verdienten Staatsleuten, nicht erst schmeichelnderweise ihren Caesaren verliehen, wurde jetzt auch „moderner“ Fürstentitel), unter eine zwiefache Betrachtung, zunächst die, daß er kein „Tyrann“ (in regimine) sein dürfe, sondern das „Wohl“ seines Volkes im Auge haben müsse, nicht minder aber sodann auch die, daß er „wie ein Vater“ unbedingt unverletzlich sei. Diese Idee verpönte den Tyrannenmord! Das Integritätssystem war der Rivale zu dem Kontraktssystem, das gleichzeitig ausgebildet wurde. Seinerseits war es ein Kompromiß zwischen naturrechtlich-philosophischer und biblisch-theologischer Konstruktion der Staatsidee. Das Kontraktssystem ist zum Teil, wie es, auf Absolutheit der Fürstengewalt hinausgeführt (Hobbes' Leviathan!). Vgl. G. Jellinek, Adam in der Staatslehre, 1893; ein Vortrag. (S. ihn auch in „Ausgewählte Schriften und Studien“ Bd. II, 1911, S. 23 bis 44. Wie J. selbst hervorhebt, hat er aus dem „überreichen“ Stoff nur Hauptsachen hervorgehoben, er verfolgt weniger die Staatslehre, die den Adam

England hat zuerst die politisch praktische Dauerfrucht der mit Bodin einsetzenden, alle auf rationale Durchleuchtung der Staatsordnungen gerichteten wissenschaftlichen Bestrebungen geerntet, im Sinne des Calvinismus, aber doch so, daß die örtliche Rechtsentwicklung, die spezifisch englisch-historischen Traditionen, wie eine Art Leitstern im Auge behalten wurden. So hat es seine „konstitutionelle“ Monarchie, mit all ihren Sicherungen wider „Eigenmächtigkeiten“ des Herrschers schon Ende des 17. Jahrhunderts erhalten. Die Revolution von 1789 brachte Frankreich unter Schrecknissen, die doch größer waren als die der englischen Revolution, analoge Frucht. Sie hat nochmal bewußten Gebrauch gemacht von dem „Rechte“ des „Tyrannenmordes“. Lossen hebt hervor, daß Montesquieu (Esprit des lois, 1748) dem Streite über solches Recht das wissenschaftliche Ende bereitet habe: seither gelte es als zum „Gerümpel“ alter Zeit gehörig. Daran ist richtig, daß seither die Frage nach der „Stellung“ des „Monarchen“ sich ernüchterte[1]).

---

ante lapsum verwertet, als die, welche eben ihn als „gefallenen“ für die Notwendigkeit eines Staats „verantwortlich“ macht.) — Zu der Gesamtentwicklung der Staatsideen vgl. O. Gierke (Johannes Althusius, oben S. 207 Anm.), und Die Staats- u. Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland, 1881, Die Staats- u. Korporationslehre der Neuzeit (bis z. Mitte des 17. Jahrh.s, Das Naturrecht bis z. Beginn des 19. Jahrh.s, 1913 [3. und 4. Band des Werkes „Das deutsche Genossenschaftsrecht“]). Ferner H. Rehm, Geschichte der Staatswissenschaft, 1896 und Allgemeine Staatslehre 1899 (aus Handbuch des öffentlichen Rechts: Einleitungsband). Von G. Jellinek auch „D. Politik d. Absolutismus u. die des Radikalismus: Hobbes u. Rousseau“ (a. a. O. II, S. 3—22); ferner „D. Erklärung der Menschen- u. Bürgerrechte“, 1895, [3]1919.

1) Einer besonderen ethischen Beurteilung des Tyrannenmordes bzw. politischen Attentats bedarf es nicht, sie ist damit gegeben, daß der Täter kein Verfügungsrecht über das Leben dessen hat, den er „tötet“: so ist's Mord, den er verübt. Der „Staat“ hat ein Recht über seine Glieder, einschließlich deren Leben. Der Fürst (oder in einer Republik derjenige, der das „entscheidende“ Wort über Krieg zu sprechen hat), der Heerführer, der Richter kann — in seinen Rechtsgrenzen — einen Entschluß fassen, ein Urteil verkünden, dadurch für einen oder viele das Leben voraussichtlich oder recht eigentlich willenmäßig vernichtet wird. Auch Fürst (Präsident), Schlachtenleiter, Richter können im moralischen Sinn „morden“, wo sie im Rechtssinn nur „töten“, wenn sie fahrlässig, gar freventlich ihr Recht „gebrauchen“, d. h. in der Sache mißbrauchen. Der politische Mörder wird mit Recht nicht als „gemeiner“ Mörder beurteilt — falls er nicht letztlich in privater Rachsucht gehandelt hat. Seine Tat kann sachlich eine Wohltat für sein Volk sein. Das ist denkbar, auch wo Parteileidenschaft, nicht „reine“ bloße Vaterlandsliebe ihn beseelt hat. Aber er greift Gott vor. So ist umgekehrt das letzte moralische Urteil Gott zu überlassen. Menschen haben nie das Recht, seine Tat zu billigen, selbst wenn sie sich ihrer als der Beseitigung eines Volksschädlings freuen und es dem Mörder „gönnen“, daß er der Strafe entrinne.

Von der französischen Revolution her ist jedoch der Terror, der sich ehedem gegen die Einzelperson des Staatsoberhauptes immer neu als Drohung erhob, zum Schreckgespenst für die Volksparteien selbst geworden. In dieser Beziehung ist der Machiavellismus bisher nur allzu lebendig geblieben. Die Ausmordung der „Parteigegner", die von den Bolschewisten im grauenhaftesten Umfang an die Stelle der ehemaligen „Tyrannen"mordung gerückt ist (Nikolaus II. ist ja, wie schon Ludwig XVI., lediglich „eins" der Opfer gewesen!), bedeutet keinen Sieg weder der Vernunft noch des Rechts, noch der Sittlichkeit [1]). Man darf das Parteimorden, wie auch den Tyrannenmord, nicht dem „Töten im Krieg" zur Seite stellen. Dann wenigstens nicht, wenn es sich bei diesem nicht etwa um einen frivolen Kabinettskrieg, einen Krieg im bloß dynastischen Interesse (oder dem einer Volksclique — etwa die der Kapitalisten!) handelt, sondern um „Notwehr" einer Nation. Auch in der Form nicht, daß man das „Standrecht" einschaltet. Aber da tauchen ja wieder patriotische Probleme auf, so das der „Revolution" und des Widerstandsrechts, die sicher nicht „bloß" juristisch zu erledigen sind, vielmehr erst recht mit sittlichem Feingefühl durchdacht sein wollen. Was hat die ἀγάπη da zu sagen?! Sie mit der ihr eigenen Klarheit, die doch noch keineswegs alle unsere Ethik durchstrahlt.

Nachtrag. Ich notiere noch zwei Schriften, die mir erst während des Druckes zu Gesicht gekommen und die ich wertvoll finde. Vorab (Herm.) Schwarz, Ethik der Vaterlandsliebe (Fr. Manns Pädagog. Magazin, Heft 912 = Schriften zur polit. Bildung, Heft 3), 1922. Die Abhandlung (34 Seiten) setzt sich vorwiegend mit unserem deutschen Pazifismus auseinander. Ich kann fast alles nur billigen. Unsere Pazifisten geben sich gar keine Rechenschaft, wie unklar sie in ihren Begriffen sind. Sch. zeigt richtig, daß sie im Grunde krasse Individualisten (oder aber, füge ich hinzu: bloße Parteilinge) sind, die weder wissen, was Liebe ist und verlangt, noch was Friede und nationales Leben bedeuten. In bewegender Erörterung stellt er selbst die „Merkmale der Vaterlandsliebe dar. — Nicht minder anregend, voll sittlich abwägender historischer Erinnerungen ist der Vortrag von E. Hirsch, Die Liebe zum Vaterland (in der gleichen Sammlung: Heft 975 bzw. 12), 1924. Ich freue mich seiner wie der Schwarzschen Darlegungen als solcher Ergänzungen zu meinen Erörterungen, die sie nicht ins Unrecht setzen und die ich nicht abzulehnen brauche.

---

1) Der geistige Vater des „Terrorismus" ist Robespierre. Dieser Mann war im Prinzip Anhänger Rousseaus. „Er hat uns — schreibt Sombart a. a. O. 52 — mit seinen eigenen Worten verraten", wie man Rousseau „im Herzen tragen" und dennoch, eine Schreckensherrschaft üben kann. In einem Bericht vom 17. Pluv. année II bemerkt er: „Man sagt, daß der Terror (la terreur) die Waffe des Despotismus sei. Ja, wie die Axt, die in den Händen des Freiheitshelden blitzt, der gleicht, die die Schergen des Tyrannen schwingen. Die Revolutionsregierung ist der Despotismus der Freiheit gegenüber der Tyrannei". So urteilt auch Marx (Bakunin, Lenin, Trotzki, überhaupt jetzt der Bolschewismus bzw. Kommunismus).

2.

D. Ernst von Dobschütz
Halle

Rationales und Irrationales Denken über Gott im Urchristentum

Eine Studie besonders zum Hebräerbrief

Zwei Arten gibt es über Gott und Gottes Handeln an der Welt und den Menschen zu denken: beide liegen tief begründet in der Religion. Man kann von Gottes Erhabenheit ausgehen, die sich dem Menschen als Unergründlichkeit, Unfaßbarkeit, Unberechenbarkeit darstellt, oder man kann versuchen Gottes Tun mit den Maßstäben des eigenen Denkens und Empfindens zu messen. Es gibt Individuen, Völker, Religionen, Zeiten, bei denen das eine vorwiegt, und solche, bei denen das andere zur Geltung kommt. Ist der Mensch sich seines Abstandes von der Gottheit bewußt, betont er Gottes Heiligkeit im Gegensatz zur menschlichen Sünde, so tritt alsbald das Unfaßbare hervor. Auf der anderen Seite aber hat der Mensch einen Drang in sich, Gottes Ratschluß zu begreifen; er geht davon aus, daß sein menschliches Denken korrekt, sein Empfinden normal sei, und meint, Gott müsse dem entsprechen. Denkt er Gott wie Mensch als Willensnaturen, so erscheint ihr Tun unberechenbar. Überwiegt in den Gedanken von Gott und Mensch die Vorstellung der Vernunft, so wird eben auch Gottes Handeln als ein vernünftig notwendiges erscheinen.

In der Geschichte der christlichen Theologie findet sich dieser Gegensatz am klarsten ausgeprägt in dem Streit der Thomisten und Scotisten: suchen jene die christliche Heilslehre als denknotwendig zu erweisen, so führt der Voluntarismus der letzteren bis zu der Behauptung, daß alles nur an Gottes Willen hänge. Jene beweisen, daß der Tod des Gottmenschen zum Erlösungswerke notwendig war, diese kommen bis zu der Behauptung: hätte Gott gewollt, so hätte er die Welt auch durch einen Esel erlösen können (so der Ausläufer des Nominalismus Gabriel Biel).

Es dürfte sich verlohnen, diesen beiden Linien auch einmal im Urchristentum nachzugehen. Daß sie beide da sind, ist sicher; wie sie sich verteilen, das ist das Beachtenswerte.

Dabei muß man sich von vornherein klar darüber sein, daß es auf beiden Seiten verschiedene Arten und Grade gibt. Es gibt eine rein gefühlsmäßige und es gibt eine wissenschaftliche Stellungnahme zu der Frage. Es macht einen Unterschied, ob man das Irrationale einfach annimmt oder es nachdrücklich betont; ob man das Rationale einfach voraussetzt oder es zu beweisen sucht. Im Urchristentum werden wir philosophische Untersuchungen über Rational und Irrational nicht erwarten. Aber jene verschiedene Gefühlsbetonung wird uns alsbald entgegentreten.

1. Jesus denkt weder rational noch irrational. Er steht einfach über diesem Gegensatz. Für ihn ist Gottes Handeln selbstverständlich, so wie das Handeln des Vaters selbstverständlich ist für das Kind. Er fragt gar nicht: Warum? Wozu? Er nimmt es einfach hin. Er versucht aber auch nicht zu beweisen, daß es so sein müsse, daß es so recht sei — Jesus ist schlechterdings nicht apologetisch eingestellt.

Man hat freilich neuerdings viel Aufhebens gemacht von dem Irrationalen, das in Jesu Wort Matth. 11, 25, Luk. 10, 21 liegen soll: „Ich preise dich, Vater, Herr Himmels und der Erden, daß du dies verborgen hast vor Weisen und Klugen und hast es Unmündigen geoffenbart; ja Vater; denn so war es wohlgefällig vor dir“ 1). Das ist gewiß parador, zumal für Hörer, die auf-

1) Auf die Echtheitsfrage gehe ich nicht ein: m. E. ist die Echtheit dieses

gewachsen waren in der damaligen Verehrung der Schriftgelehrsamkeit. Aber es ist nicht irrational. Über Gottes Motive dabei, und ob diese Motive sich vor der Menschen Vernunft rechtfertigen lassen oder nicht, ist ja nichts gesagt. Auch der Hinweis auf Gottes „Wohlgefallen“ muß nicht in dem Sinne verstanden werden, daß es sich um göttliche Willkür handele. In Jesu Munde ist es Gottes gnädiger und guter Wille zum besten der Menschen. Gott wählt den rechten Weg zur Erreichung seines Zieles.

Parador sind auch die Seligpreisungen bei Luk. 6, 20 (vgl. Matth. 5, 3 ff.): „Heil euch Armen, Heil euch Hungernden, Heil euch Trauernden“ [1]). Aber irrational ist das nicht: Gerade die Motivierung: „Denn euer ist die Gottesherrschaft, ihr sollt satt, sollt getröstet werden“ zeigt, daß Jesus hier dem Gedanken eines gerechten Ausgleichs folgt, der durchaus den sittlichen Empfindungen der Menschen entspricht.

Jesu Gleichnisse haben etwas unmittelbar Einleuchtendes. Und doch sind sie nicht rational, schon nicht in ihrer Abzweckung; sie wollen nicht beweisen, sondern aufmuntern, indem sie den Menschen den einzigartigen, unüberbietbaren Wert des Himmelreichs (Gottesherrschaft) zeigen.

Parador ist es, daß mehr Freude im Himmel sein wird über einen Sünder als über 99 Gerechte, Luk. 15, 7. 10; aber in den Zusätzen: der Buße tut — die der Buße nicht bedürfen, ist diese Freude ja so motiviert, daß jedermann sie versteht — und Gott rechtgeben muß.

Parador ist Jesu Zusammenstellung: Messias — Leiden, so parador für das damalige jüdische Denken, und nicht nur für dieses, sondern wohl überhaupt für menschliches Empfinden, daß Petrus dazwischenfährt: „Das widerfahre dir ja nicht!“ Und doch ist es für Jesus ein göttliches „Muß“: „Der Menschensohn muß (δεῖ)

---

vielumstrittenen Logion nicht erschüttert, am wenigsten durch den Nachweis kunstvollen Aufbaus, als ob Jesus nicht in dichterischer Form geredet hätte!

1) Lukas steht formal, Mattäus sachlich dem Original näher. Die drei herausgehobenen Makarismen bilden ursprünglich eine Einheit: einen dreistichischen synonymen Parallelismus wie Matth. 7, 7 f., Luk. 11, 9 f. — s. Neutestamentliche Studien, Georg Heinrici dargebracht. 1914, 97.

leiden" (Mark. 8, 31; in den Wiederholungen 9, 31 und 10, 33 steht in gleichem Sinne das Futurum). Was ist das für ein „Muß"? Ganz gewiß nicht das der Vernunft, sondern das des göttlichen Ratschlusses. Aber Jesus empfindet diesen keineswegs als irrational, als göttliche Willkür. Was sein Vater beschlossen hat, das ist eben gut so. Ja es muß so sein. Sein Leiden ist für Jesus kein Problem, es ist eine göttliche Heilsnotwendigkeit. Es ergibt sich für ihn aus dem Gedanken des Dienens: „Der Menschensohn ist gekommen — zu dienen und sein Leben zu geben als Sühne für viele", Mark. 10, 45. Es ist für ihn einbegriffen in den Gedanken des neuen Bundes, Mark. 14, 24 [1]). Man kann von dem guten Hirten verlangen, daß er sein Leben für das seiner Schafe einsetzt, Joh. 10, 11; man sieht es am Weizen: nur wenn der Same, in die Erde gelegt, stirbt, bringt er aus sich viel Frucht hervor, Joh. 12, 24. Das alles ist für Jesus selbstverständlich. Er empfindet es gar nicht als Lösung eines Problems, als Rechtfertigung des göttlichen Heilsratschlusses, wie es Spätere dann empfunden haben.

Es gibt noch ein anderes „Muß" des Leidens für Jesus: die Schrift muß erfüllet werden: Mark. 14, 49; Matth. 26, 54; Luk. 24, 44 [2]). Auch hier handelt es sich nicht um den Nachweis eines Rationalen, Vernünftig-Notwendigen. Gottes Wort muß eingelöst werden. Der ganze Weissagungsbeweis scheidet für unser Thema aus.

So ist auch in dem Wort von den Ärgernissen, die da kommen müssen (Matth. 18, 7, Luk. 17, 1), das *ἀνάγκη* nur sozusagen empirisch von dem Unausbleiblichen gemeint: es steht keine rationale Notwendigkeit dahinter; man vergleiche Mark. 14, 21, wo dasselbe Wort auf den Verrat angewendet wird, aber nur mit der

---

1) Beide Stellen sind schon durch die Überlieferung als echt erwiesen, vollends durch die Erwägung, daß Jesus den Todesgedanken unmöglich nur als Verhängnis hinnehmen konnte; er mußte ihm in Verbindung mit seinem Messiasbewußtsein Heilsbedeutung beilegen. Was lag da näher als jene Vermittlungen?

2) Ohne die Echtheit dieser Einzelstellen zu behaupten, kann man doch die Anschauung sicher auf Jesus zurückführen.

Feststellung: „Des Menschen Sohn geht dahin, wie von ihm geschrieben steht".

Jesus lebt in eschatologischen Gedanken — und die eschatologische Apokalyptik des Judentums arbeitet mit den Gedanken übernatürlicher Offenbarung, wunderbaren Geschehens, völliger Verwirrung der Natur- und Sittenordnung, unmittelbaren Eingreifens Gottes, unberechenbarer, überwältigender Katastrophen — kurz sie ist irrational im höchsten Grade. Aber bei Jesus bleibt von dem allen nur der bescheidene Verzicht auf das Berechnenwollen — der Vater allein weiß Zeit und Stunde, Mark. 13, 32 — und die sittliche Mahnung: seid wachsam, Mark. 13, 33 u. ö., die Gewißheit, daß sein Werk zur Vollendung kommt, ja daß er selbst auf den Wolken des Himmels dazu kommen werde, Mark. 9, 1; 14, 62. Entscheidend ist doch für Jesus, was man die umgebogene Eschatologie nennen kann [1]): die Gottesherrschaft ist mit ihm schon gekommen, Matth. 12, 28; sie ist im Herzen der Menschen, Luk. 17, 21. Und das ist weder rational noch irrational: es ist einfach sittlich. Es handelt sich um das Tun des Willens Gottes. Wo *θέλημα θεοῦ* im Munde Jesu vorkommt, ist es fast immer von diesem fordernden Willen Gottes gemeint, Mark. 3, 35; Matth. 7, 21; Joh. 4, 34; 7, 17; 9, 31 [2]).

Wo Jesus anderseits von Gottes waltendem Willen spricht wie in dem Wort vom Nichtverlorengehen eines der Kleinen (Matth. 18, 14 *θέλημα*), da ist dieser Wille für ihn eine ebenso einfache, klare Sache wie der fordernde Wille Gottes. Er ergeht sich nicht in staunender Anbetung des Irrationalen: er sagt einfach: „ohne euren Vater fällt kein Sperling vom Dach" (Matth. 10, 29; Luk. 12, 6). Die kleine Herde braucht sich nicht zu fürchten, denn Gott hat beschlossen (für gut befunden, *εὐδόκησεν*), ihr das Reich zu geben (Luk. 12, 32). Es ist der Vatergedanke, der an all solchen Stellen das gleichsam Unberechenbare des göttlichen Willens wieder aufhebt. Jesus kennt diesen Willen und weiß, daß es ein gnädiger, guter, liebevoll fürsorglicher Vaterwille ist.

Etwas Rationales liegt in dem Vergeltungsgedanken: wer Barm-

1) Siehe Theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1911, 1—20.

2) Bei Matth. 6, 10; 26, 42 kann man schwanken.

herzigkeit übt, empfängt Barmherzigkeit, (Matth. 5, 7 [1]). Das leuchtet dem Menschen unmittelbar ein. Aber hier durchbricht der Gottesgedanke alsbald die Logik: Gott ist reicher als die Menschen, er gibt mehr: Mit welchem Maß ihr messet, wird euch zugemessen werden — nein, ihr bekommt mehr: ein voll gerüttelt und geschüttelt, ein überfließend Maß wird man in euern Schoß schütten, Luk. 6, 38; Matth. 7, 2; Mark. 4, 24 [2]).

Die Frage nach einem zureichenden Grunde für das Schicksal der Menschen lehnt Jesus einfach ab: bei der Meldung von der Ermordung der Galiläer und dem Einsturz des Siloahturmes Luk. 13, 1—5 sogut wie bei dem Blindgeborenen Joh. 9, 1—3: er läßt nur die Bedeutung als Warnung für die andern oder als Mittel zur Ehrung Gottes gelten.

Überschlägt man alles, was uns an Jesusworten überliefert ist, so muß man sagen: Jesus redet gar nicht so viel von Gottes Tun, was er aber sagt, das sind einfache Feststellungen ohne alle Reflexion oder den Versuch Gott zu rechtfertigen. „Der Vater", damit ist alles gegeben. Gottvertrauen im Sinne Jesu ist weder rational begründet, noch auf die Betonung des Irrationalen eingestellt. Jesu Predigt wendet sich nicht an den Verstand, sondern an den Willen.

2. Ganz anders ist die Stimmung bei Paulus: Paulus ist tief ergriffen von dem Irrationalen in Gottes Wesen und Walten. Der Grundton seiner Gedanken ist Gottes unerforschlicher Wille (θέλημα — im Unterschied von dem berechnenden, die rechten Mittel zum Zweck wählenden βούλημα der souveräne, durch nichts außer sich selbst bestimmte Wille oder Ratschluß Gottes [3]). — Fünfzehnmal in den echten Briefen, βούλημα einmal. — Gott erbarmt sich dessen, den er will, und verstockt, wen er will (Röm.

1) Dies Herrenwort hatte wohl ursprünglich nicht die Form des Makarismus, sondern die der Mahnung: ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε 1 Clem. 13, 2, dazu A. Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien (TU X) I, 64.

2) Zu solchen Kreuzungen zwischen Logik des Gedankens und frommem Empfinden vgl. meine Rede „Vom Auslegen" 1922, 15.

3) Vgl. G. Heine, Synonymik 1898, 143; auch Wilke-Grimm-Thayer und Cremer-Kögel s. v. θέλω.

9, 18). Das 9. Kapitel des Römerbriefes ist ein gewaltiger Ausbruch dieser dem Evangelium Jesu fremden Stimmung. Allerdings setzt dann gleich eine Gegenbewegung ein: Israels Verwerfung ist eben doch durch Israel selbst verschuldet (Kap. 10), und außerdem macht Gott sein Wort dennoch wahr: schon jetzt ist ja ein Rest von Israel angenommen, und die Zukunft wird in noch herrlicherer Weise Gottes Verheißung zur Erfüllung bringen, wenn ganz Israel sich doch noch zum Heile bekehrt. In diesem Gedankengang tritt sogar ein rationales Moment auf: daß Gott Israel zum Glauben bringt, indem er durch Annahme der Heiden seine Eifersucht erweckt, ist sozusagen menschlichen Motiven abgelauscht. Dennoch erscheint diese weite Perspektive nicht als Ergebnis vernünftigen Nachdenkens, sondern als Wirkung göttlicher Offenbarung; es ist ein Mysterium, in das Paulus durch Offenbarung Einblick erhalten hat, um nun auch den Christen Roms Einblick darein zu gewähren. Schließlich aber nötigt ihm dies Ganze den Lobpreis der Unergründlichkeit Gottes ab: „O Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unerforschlich sind seine Gerichte und unausfindbar seine Wege! Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt oder wer ist sein Ratgeber gewesen? oder wer hat ihm etwas vorgeschossen, das ihm erstattet werden müßte? Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen." Röm. 11, 33—36. Paulus lebt in solchen göttlichen Geheimnissen: der Geist offenbart sie ihm 1 Kor. 2, 7. 10. Das ist völlig irrational.

Irrational ist das Wort vom Kreuz: den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, 1 Kor. 1, 23. Paulus ergeht sich in breiter Darlegung dieses Gedankens: das Törichte Gottes ist weiser als die Menschen, das Schwache Gottes kräftiger als die Menschen, V. 25. Und in Anknüpfung an das eingangs besprochene Herrenwort Matth. 11, 25, Luk. 10, 21 gefällt er sich in einer breiten Ausführung der Paradoxie göttlicher Berufung, die schließlich der Schöpfung aus nichts, diesem von der griechischen Philosophie als ganz irrational abgelehnten Gedanken, gleichgestellt wird, V. 26—28.

Auf freier göttlicher Entschließung von Ewigkeit her ruht das

Heil des einzelnen, Röm. 8, 29. Auf dem einen Gnadenentschluß (εὐδόκησεν) Gottes beruht seine, des Paulus Bekehrung, Gal. 1, 15; auf Gottes souveränem θέλημα beruht sein Apostolat, 1 Kor. 1, 1, 2 Kor. 1, 1, Kol. 1, 1 [Eph. 1, 1; 2 Tim. 1, 1], wobei er wieder das Irrationale der Erwählung eines scheinbar untauglichen Instruments hervorhebt, 2 Kor. 4, 7; 12, 9. Gottes souveräner Wille ist es auch, der alle seine Wege bestimmt, Röm. 1, 10; 15, 32; Apg. 16, 6 f. mit der ganz durch Geistesweisungen bestimmten Reiseroute gibt eine gute Veranschaulichung des Irrationalen in der Lebensführung des Apostels.

Irrational ist der Grundgedanke seines Evangeliums von dem nicht durch Gesetzeswerke zu erwerbenden, sondern von Gottes freier Gnade im Glauben hinzunehmenden Heil. Paulus bildet die paradoxe Formel, daß Gott den Gottlosen rechtfertigt (δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, Röm. 4, 5), obwohl er gewiß Gott nicht eine Ungerechtigkeit zuschreiben will, und sein Gedanke dies auch gar nicht verlangt — hört doch der Gottlose im Augenblick des Glaubens auf gottlos zu sein —, bloß um dies völlig Irrationale des Heils voll zur Geltung zu bringen. Paulus betont, daß Christi Selbsthingabe in den Tod, zugunsten von Sündern, gerade weil sie etwas ganz Irrationales ist — Menschen sterben schwerlich für einen Gerechten, allenfalls für einen Wohltäter —, als unumstößlicher Beweis der Liebe Gottes zu uns angesehen werden muß, Röm. 5, 6—8 vgl. 8, 32; Gal. 1, 4 [1]); 2, 20.

Paulus hat weder das Bedürfnis, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, noch seine Hingabe in den Tod vernünftig zu rechtfertigen: beides ist Liebesausfluß, freier Willensentschluß — sowohl seitens Gottes als seitens Jesu Christi.

Aber im Unterschied von Jesus muß man sagen: für Paulus ist der Tod Jesu Problem, ja das Problem seines religiösen Denkens. Überkommen hat er die Formel: gestorben für uns, für unsere Sünden. Aber nun quält ihn das Wie? Und damit treten neben jenes irrationale Element der Liebe, des Gnadenwillens, rationale Versuche: Paulus arbeitet am liebsten mit dem Ge-

1) Beachte die Verbindung des τοῦ δόντος ἑαυτὸν mit dem κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ.

danken des Austausches, den er vielleicht sogar in dem Begriff *καταλλαγή* (Versöhnung, Austausch) fand. 2 Kor. 5, 18—20, „Gott hat den, der Sünde nicht kannte, uns zu gut zu Sünde gemacht, damit wir würden Gottesgerechtigkeit in ihm", V. 21. Ähnlich: „er hat uns vom Gesetzesfluch losgekauft, indem er für uns ein Fluch ward", Gal. 3, 13 [1]). Der Loskaufgedanke an sich hat etwas Rationales: Menschen betrachten es als vernünftig, daß man eine Arbeitskraft freigibt, wenn sie durch eine andere, oder den Gleichwert einer solchen ersetzt wird.

Die anderen Gedanken, mit denen Paulus das Rätsel des Todes Jesu zu lösen sucht, sind noch weniger rational: daß in Christi Fleisch das Fleisch überhaupt und damit die Sündenherrschaft vernichtet sei, Röm. 8, 3; daß durch den Tod die Ehe, d. h. die Bindung an das Gesetz, gelöst sei, Röm. 7, 1—6; daß am Kreuze die Schuldschrift getilgt sei Kol. 2, 14; daß Christus im Tode über die Geistermächte triumphiert habe Kol. 2, 15 usw. Das sind teils Bilder, teils Mythologumena, die veranschaulichen, aber nicht beweisen; die von der Ratio so fern liegen, wie die Sache selbst, die sie zu erklären versuchen.

Dem Austauschgedanken am nächsten steht wohl der Wiederherstellungsgedanke Röm. 5, 12—21: was in Adam verdorben worden ist, ist in Christus wieder gut gemacht. Aber gerade hier zeigt sich ein an Luk. 6, 38 erinnerndes starkes Gefühl für die Ungleichheit in der Gleichheit: hat Paulus mit „gleichwie" angesetzt (*ὥσπερ* 5, 12), so nimmt er den anakoluthisch verlaufenen Gedanken mit „doch nicht wie" (V. 15) „und nicht wie" (V. 16) wieder auf, um auf ein „viel mehr" (V. 17) hinauszukommen; er stellt dem *πλεονάζειν* der Sünde das *ὑπερπερισσεύειν* der Gnade gegenüber (V. 20). Kurz er bewegt sich, wie schon 5, 9 ff. in dem steigernden Ton des „Wenn schon ... um wie viel mehr".

---

1) Man darf dies nicht psychologisch vertiefen, sondern muß sich einfach an den Schriftbeweis bei Paulus halten.: „Verflucht" steht Deut. 27, 26 vom Gesetzesübertreter (= Mensch), Deut. 21, 23 vom Gehenkten (= Christus): also ist hier eine Gleichung, ein Austausch möglich, und das wird mit dem andern Gedanken eines Sklavenloskaufs durch freiwilligen Eintritt in die Sklaverei verbunden.

Das „Muß" kehrt bei Paulus in eschatologischem Zusammenhange wieder: „Dies Vergängliche muß Unvergänglichkeit und dies Sterbliche Unsterblichkeit anziehen", 1 Kor. 15, 53; „Christus muß herrschen, bis er alle seine Feinde unter seine Füße getan hat", 1 Kor. 15, 25. Das ist aber in beiden Fällen nicht das Muß der Vernunftnotwendigkeit, sondern das des göttlichen Heilsplans, wie er hier durch die Schrift (Ps. 110, 1), dort durch eine besondere Offenbarung (*μυστήριον* 1 Kor. 15, 51) dem Apostel kund geworden ist.

Sonst findet sich noch einigemal das „Muß" der sittlichen Pflicht (1 Thess. 4, 1; 2 Thess. 3, 7 *δεῖ* — vgl. *ὀφείλομεν* Röm. 15, 1; 1 Kor. 11, 7. 10; 2 Kor. 12, 14 — Röm. 8, 12). Auch „wie man jedermann antworten muß" (Kol. 4, 6), gehört hierher.

Paulus übernimmt Röm. 1, 20 den peripatetisch-stoischen Gedanken von Gottes Erkennbarkeit aus der Natur (den Schöpfungswerken); aber er schiebt ihn sofort wieder beiseite durch die Theorie, daß die Menschen von dieser Erkenntnismöglichkeit keinen Gebrauch gemacht haben — Paulus redet generell und berücksichtigt keine Ausnahmen. Man wird sagen dürfen: darin liegt die Aufhebung des Rationalen, und auch die angeschlossene Theorie von der Bestrafung dieser Nichtachtung und der zunehmenden Gottlosigkeit durch sich immer steigernde Sittenlosigkeit wird man nicht als rational bezeichnen wollen.

Gewiß, der Gedanke der Vergeltung knüpft unmittelbar an ein allgemein menschliches Empfinden an, und in dem von Paulus neben seiner Gnadenlehre immer fest gehaltenen Satz: „Gott wird vergelten einem jeglichen nach seinen Werken" Röm. 2, 6 liegt ein Element der rationalen Religionsauffassung vor. Das ist bei Paulus um so stärker geltend zu machen, als er gerne die guten Werke, d. h. für den Juden: die Gesetzesbeobachtung, weiter faßt und mit dem Sittlichen schlechthin gleichsetzt — das gute Werk Röm. 2, 7 (Gott wertet auch das Streben nach Ruhm, Ehre und Unvergänglichkeit), das Gute, Wohlgefällige, Vollkommene Röm. 12, 2; vgl. besonders Phil. 4, 8. So wird das Sittliche schlechthin Maßstab für die göttliche Vergeltung, und damit diese etwas von jedermann als gerecht (*δικαιοκρισία*) Anzuerken-

nendes. Die Gedanken des alles Wertlos-Unbeständige wegfressenden Feuers, 1 Kor. 3, 13 f. und des bis in alle Schlupfwinkel eindringenden Lichtes, 1 Kor. 4, 5, stellen die Unanfechtbarkeit des göttlichen Urteils, die irrtumsfreie Gerechtigkeit dieses Gerichts sicher.

Aber man kann nicht sagen, daß diese nur in zweiter Linie stehenden Gedankengänge den Eindruck von der Bedeutung des Irrationalen bei Paulus einzuschränken, geschweige denn aufzuheben geeignet wären.

Das gilt nicht einmal von der Linie, mit der Paulus Jesus am nächsten kommt, seinem Gottvertrauen: dies ist bei ihm vorhanden wie bei Jesus, es beherrscht ihn; aber Paulus stellt sich das Wirken des Kindschaftsgeistes doch anders vor, als es bei Jesus ist: es hat etwas Ekstatisches an sich mit dem Abbaschreien und den unaussprechlichen Seufzern Röm. 8, 15. 26. Auch in der Heilsgewißheit ist Paulus irrational gestimmt. Er bleibt der Vertreter des Irrationalen im Neuen Testament.

3. In der nachpaulinischen Zeit läßt die gewaltige Wucht des paulinischen Irrational-Empfindens nach. Zwar ist die Apostelgeschichte erfüllt von dem Gedanken des Wunders; es ist der Geist, und zwar ein ekstatischer, nicht ein rationaler Geist, der hier alles lenkt; aber es wird doch weniger von Gottes unfaßbarem Walten geredet als von gewissen Notwendigkeiten. Gewiß ist die Auferweckung Jesu ein Wunder, eine Machttat Gottes Apg. 2, 24, aber Lukas beeilt sich hinzuzufügen: „wie es denn unmöglich war, daß er vom Tode festgehalten wurde.“ Die Apostelgeschichte hat zweiundzwanzigmal *δεῖ* bzw. *ἔδει*.

In den Vordergrund rückt der Weissagungsbeweis: es mußte also geschehen; denn so stand es geschrieben, so war es geweissagt Luk. 24, 25 f.; Apg. 1, 16; 3, 21. In diesem Sinne steht *ἔδει* auch Apg. 17, 3, wohl auch das *ἀναγκαῖον* Apg. 13, 46: Euch muß zuerst das Wort Gottes geredet werden: Gott hat durch seine Verheißungen an Israel sich und seine Boten gebunden.

Daneben wurde „Muß“ (*δεῖ*) oft von dem göttlichen Ratschluß gebraucht: „der Himmel muß Jesus Christus aufnehmen bis zu der Zeit der Allwiederherstellung“ Apg. 3, 21; „wieviel er (Paulus) leiden muß für meinen Namen“ Apg. 9, 16; „wir müssen durch

viele Drangsale in die Gottesherrschaft eingehen" Apg. 14, 22; „nachdem ich nach Jerusalem gekommen bin, muß ich auch Rom sehen" Apg. 19, 21. „Wie du mich in Jerusalem bezeugt hast, so mußt du mich auch in Rom bezeugen" Apg. 23, 11. Hier handelt es sich überall zwar nicht um eine Vernunftnotwendigkeit, sondern um göttliche Bestimmung — Gott hätte es auch anders bestimmen können, aber es ist doch bezeichnend, daß Lukas dafür so gern das „Muß" anwendet.

Apg. 5, 29; 20, 35 steht es von sittlicher Pflicht; ebenso ist es im Munde der Judaisten 15, 5 „man muß die Heiden beschneiden" gemeint.

Lukas redet lieber von Gottes *βουλή* (7, 30; Apg. 2, 23; 4, 28; 13, 36; 20, 27). *βουλή*, *βούλημα*, *βούλησις* herrschen auch im 1. Clemensbrief vor; Eph. 1, 11 hat die Mischformel *κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*, während 1 Petr. ohne sonderliche Betonung an *θέλημα θεοῦ* festhält (2, 15; 3, 17; 4, 2. 19). Das römische Gemeindeschreiben legt Wert auf die göttliche Ordnung in der Natur (1 Clem. 20) und holt zum Beweise der Totenauferstehung den Wechsel von Tag und Nacht, von Saat und Ernte, ja selbst den Vogel Phoinix heran (K. 24. 25). Das ist Rationalismus, wenn auch mit stark supranaturalem Einschlag.

Für Johannes ist Gottes Wesen trotz des an die Spitze des Evangeliums gestellten Begriffs Logos alles andere als rational: sein ganzes Denken und Fühlen ist auf das Sittliche eingestellt. Gottes Motiv ist die Liebe, Joh. 3, 16; „Gott ist Liebe" 1 Joh. 4, 16. Auch „Gott ist Licht" 1 Joh. 1, 5 besagt nicht vernünftige Klarheit, sondern sittliche Reinheit. Als irrational kann man ansprechen den immer wieder betonten Gedanken, daß Gott sich nur in Jesus geoffenbart hat, Joh. 1, 18; 10, 8; 7, 28 f.; 8, 55; 17, 6, der Matth. 11, 25 entspricht, aber Johannes nimmt das als das Allerselbstverständlichste hin. Problem ist ihm nur das ganz unvernünftige Verhalten der Menschen dieser einzigartigen Liebesoffenbarung Gottes gegenüber. Wie einst schon der alte Heraklit von Ephesus sich über das Unvernünftige der Menschen, die dem Logos nicht folgen, entrüstet hatte, so meditiert Johannes von Ephesus schmerzbewegt über das Irrationale: Er kam in sein

Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf 1, 11; das Licht scheint in die Finsternis, und die Finsternis ergriff es nicht 1, 5; vgl. 3, 19—21; 12, 37 ff. [1])

4. Eine ganz andere Betrachtungsweise tritt uns in dem Hebräerbrief entgegen. Dieser steht darin innerhalb des Neuen Testaments ganz isoliert: sein frommes Denken ist rational, d. h. hier überwiegt der Versuch, das Tun Gottes, das Heilswerk Christi als vernunftnotwendig zu erweisen. Er arbeitet mit den Begriffen: notwendig (*ἀνάγκη* 7, 12; 9, 16. 23, *ἀναγκαῖον* 8, 3, *ὤφειλεν* 2, 17) und schicklich (*πρέπει*, bzw. *ἔπρεπεν* 2, 10; 7, 26 — sonst im Neuen Testament nur in sittlichem Sinne gebraucht: 1 Kor. 11, 13; Eph. 5, 3; 1 Tim. 2, 10; Tit. 2, 1). Die dialektische Art zeigt sich besonders bei dem *ἔδει* (er hätte gemußt, wenn ...) 9, 26 — sonst von der sittlichen Pflicht 2, 1; 11, 6. — Der rationale Charakter hängt aber nicht an diesen wenigen Stellen: er liegt in dem ganzen Beweisgang des Schreibens. Nicht als wollten wir im Hebräerbrief eine theoretische Abhandlung sehen: diese Ansicht ist überwunden. Die durchaus praktische Einstellung des ganzen Schreibens ist heute allgemein anerkannt. Aber um einen praktischen Zweck bei seinen Lesern mit diesem *λόγος παρακλήσεως* 13, 22 zu erreichen, führt der Verfasser doch lange Beweise. Für ihn und seine Leser sind Menschwerdung und Leiden des Gottessohnes Probleme, denen er verstandesmäßig beizukommen sucht. Dabei verbindet er sie auf das engste: auf die Frage cur deus homo? weiß er zunächst die Antwort: damit er leiden könne (2, 9) und durch den Tod den Teufel vernichte und uns von Todesfurcht befreie (2, 14 f.) [2]); dann vertieft er den Gedanken: er mußte den Brüdern in allem gleich werden 2, 17, in allem versucht gleich ihnen 4, 15, am Leiden Gehorsam lernend 5, 8,

1) Über die Johannesoffenbarung gilt das unten S. 252 über Apokalyptik allgemein Gesagte.

2) Diese beiden Zweckbestimmungen sollen die eine „uns vom Tode zu befreien" ersetzen. Der Verf. trägt der Tatsache Rechnung, daß auch Christen noch sterben müssen. Grundsätzlich aber sind sie frei vom Tode — d. h. (mythologisch) vom Todesgewaltigen (Teufel) und (psychologisch) von der Todesfurcht.

um wirklich ein treuer und mitleidiger Hoherpriester sein (2, 17), um seines Amtes mit dem erforderlichen Verständnis walten zu können (4, 15; 5, 2). Die Frage aber: Warum mußte Christus leiden? beantwortet der Verfasser dahin: Es ziemte Gott, da er viele Söhne zur Herrlichkeit bringen wollte, den Stifter ihres Heils durch Leiden zu vollenden — es ziemte ihm: als der allmächtige (das besagt der Relativsatz) hatte er vielerlei Mittel und Wege; er hätte es also auch anders machen können. Aber es ziemte ihm, d. h. es war rational gedacht, nach unserem menschlichen Ermessen der geeignetste, für Gott selbst schicklichste Weg (2, 10). Christus ist genau solch ein Hoherpriester, wie er sich für uns schickte, d. h. wie wir ihn brauchten (7, 26).

Und nun argumentiert der Verfasser weiter: Ist Christus Hoherpriester, so muß er eine dem Sühnedienst des Hohenpriesters am großen Versöhnungstage entsprechende Verrichtung haben: dort gab es blutige Opfer, so mußte sich Christus selbst in den Tod hingeben; dort ging der Hohepriester durch den Vorhang in das Allerheiligste: so mußte Christus durch alle (Sphären-)Himmel in den Himmel Gottes eingehen; dort trat der Hohepriester sühnend für das Volk ein: so muß Christus jetzt bei Gott fürbittend für uns eintreten. Ja er spinnt diese Beweise noch weiter, indem er sich an die zwei Seiten des Begriffs *διαθήκη* hält: Gehört zum Rechtskräftigwerden eines Testaments der Tod des Testators, so mußte Christus sterben, damit die neue *διαθήκη* zustande käme (9, 16 f.). Gehörte einst zur Errichtung des Moses-Bundes Blutreinigung, so mußte eben auch jetzt Christus sterben, um durch sein Blut den neuen Bund einzuweihen (9, 19—23).

Freilich auch hier zeigt sich wieder, daß die Gleichung nicht vollkommen ist: die Unterschiede überwiegen die Ähnlichkeiten. Christus entspricht dem aaronitischen Hohepriester (K. 5) — Christus ragt als Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks hoch über jenes aaronitische Priestertum hinaus (K. 7—9). Solange sich das auf dem Gebiet des Persönlichen hält, ist es glatt und klar. Die Schwierigkeit beginnt bei dem Sachlichen. Da zeigt sich, daß weder Priester noch Opfer für Christi Person und Werk adäquate Begriffe sind; da zeigt sich vor allen Dingen, daß die himmlischen

Gegenbilder des Irdischen eigentlich doch etwas ganz anderes sind als dieses. Wir würden eher argumentieren: wenn Christus Hohepriester so ganz anderer Art ist, so muß er eben ganz etwas anderes tun als Opfer darbringen — aber unser Verfasser argumentiert: „Jeder Hohepriester ist eingesetzt, Gaben und Opfer darzubringen: daher muß notwendigerweise auch dieser etwas haben, was er darbringen kann", 8, 3. Das ist ein logisches Muß, freilich nur gebraucht, um dem Tode Christi Bedeutung abzugewinnen als Opfer. Der Verfasser argumentiert eben nach dem Schema: etwas wird überboten und aufgehoben nur durch ein Höheres gleicher Kategorie, also das Opfer nicht durch ein Nicht-Opfer, sondern durch ein Opfer höherer Art. — Ἀνάγκη 9, 16 ist die Rechtsnotwendigkeit, die der Verfasser auf Christi Tod überträgt. Mit 9, 23 aber kommen wir wieder auf jenes logische Muß des Verfassers: Wenn die irdischen Kultgegenstände, die Abbilder des Himmlischen sind, mit Blut gereinigt werden müssen, so müssen das vollends die himmlischen Dinge selbst, nur nicht mit dem Blut tierischer Opfer, sondern mit dem höheren Opfer, d. h. dem Blute Christi selbst. So stoßen wir in diesem Zusammenhang auf das gleiche „um wieviel mehr" (πόσῳ μᾶλλον), das wir schon als πολλῷ μᾶλλον bei Paulus fanden: „wenn schon das Blut von Böcken und Stieren und die Asche der Roten Kuh, wenn man levitisch Verunreinigte damit besprengt, äußerliche Reinigung bewirkt, wieviel mehr wird das Blut Christi, der sich selbst in Kraft ewigen Geistes Gott als makelloses Opfer darbrachte, unser Gewissen reinigen von toten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott?" 9, 13 f. Hier ist durch diese Form nur verschleiert, daß es sich eigentlich um ganz verschiedene Dinge handelt, die der Verfasser in das Schema: Niederes und Höheres der gleichen Kategorie gebracht hat. Das ganze Schema von himmlischem Urbild und irdischem Abbild, Bild und Schattenriß, ermöglicht es dem Verfasser, auf das Himmlische die Kategorie des „Muß" und „Es geziemt sich" zu übertragen, wie wir Menschen sie auf die irdischen Verhältnisse anwenden. Und so tritt denn Gottes Handeln auch in dies Licht des Vernünftig-Notwendigen.

Zwar hält er an Gottes freier Verfügung fest: die Austeilung

des Geistes geschieht κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν 2, 4 — θέλημα ist ihm Gottes fordernder Wille 10, 7. 9. 36; 13, 21 —, aber wenn er auch in Analogie zum Sinai Gott als ein fressendes Feuer bezeichnet, 12, 29: es überwiegt doch der evangelische Gedanke der Vaterschaft Gottes, die den Christen auch das Leiden als Liebeszucht begreifen läßt 12, 5—11.

5. In anderer Weise macht sich das Rationale im Barnabasbrief geltend: der wenig geistvolle, aber auf seine Fündlein stolze Lehrer, der hier zu Worte kommt, schöpft nicht wie Paulus aus Offenbarung göttlicher Geheimnisse, sondern aus der Schrift, die er in der Weise der rabbinischen Schriftgelehrten als Tummelplatz vermeintlicher Geistreichigkeit mißbraucht: an die Stelle der fast immer feinsinnigen Typologie des Hebräerbriefes tritt hier wilde Allegorie, die um so peinlicher wirkt, je gespreizter sie auftritt (1, 4; 9, 9).

Auch der Barnabasbrief steht vor dem Problem: cur deus homo? (ἐν σαρκὶ ἔδει αὐτὸν φανερωθῆναι, 5, 6), und auch er verknüpft es mit dem andern: Warum mußte Christus leiden? (6, 7). Seine Antwort ist — schon darin zeigt sich die Unklarheit — eine vielgestaltige: er sollte den Tod vernichten und die Totenauferstehung zeigen; er sollte den Vätern die Verheißungen erfüllen und sich selbst das neue Volk bereiten; er sollte sich als den Richter — nach geschehener Totenauferstehung — erweisen. Das alles sind noch Argumente aus Gottes Heilsplan, die nicht rational im eigentlichen Sinne genannt werden können, nun aber folgen solche: der ewige Gottessohn, den der Vater schon bei der Schöpfung angeredet hatte (Gen. 1, 26), mußte in Fleischesgestalt erscheinen, weil andernfalls die Menschen, die schon beim Anschauen der Sonne, seines Geschöpfes, geblendet werden, ihn nicht ohne Schaden hätten anblicken können, 5, 10. Menschwerdung und Todesleiden waren notwendig, um die Schuld des prophetenmörderischen Volkes voll zu machen, 5, 11; der Kreuzestod aber mußte sein (ἔδει) zur genauen Erfüllung der Weissagung 5, 13 f. Freilich verbindet sich dies göttliche Muß in eigentümlicher Weise mit Jesu Freiwilligkeit; αὐτὸς δὲ ἠθέλησεν οὕτω παθεῖν (ebd.). Daraus folgert der Verfasser, daß der Sohn Gottes nicht leiden

konnte außer unsertwegen; er litt, damit seine Wunde uns lebendig mache, 7, 2; er litt, um den Typus der Opferung Isaaks zu erfüllen, 7, 3; er litt als der Sündenbock des großen Versöhnungstages, 7, 4 f., 6—11. Der rote Wollfaden in den Dornen zeigt: wer Christus gewinnen will, muß (δεῖ) viel leiden: „Wer mich sehen und mein Reich ergreifen will, muß (ὀφείλουσιν) mich durch Drangsal und Leiden hindurch fassen", 7, 11.

Sonst handelt es sich bei dem „Muß" meist um ein sittliches (δεῖ, 4, 1; ὀφείλομεν, 1, 7; 2, 1; 7, 1) — oder es ist rein rhetorisch (2, 10; 4, 6; 6, 18).

Der Gedanke der Unergründlichkeit des göttlichen Ratschlusses ist diesem altchristlichen Lehrer über dem stolzen Bewußtsein seiner Erkenntnis fast ganz abhanden gekommen.

6. Der Unterschied zwischen Jesus und Paulus auf der einen Seite, Paulus und dem Hebräerbrief auf der andern ist offensichtlich. Wie erklärt er sich?

Hat Paulus das, was er nicht von Jesus hat, von Gamaliel oder hat er es von Jesaias? So nahe es liegt, den Versuch zu machen, Paulus aus dem Spätjudentum seiner Zeit, aus der Rabbinenschule, durch die er nachweislich gegangen ist, zu verstehen: hier zeigt sich ganz deutlich, daß er weit mehr von den klassischen heiligen Schriften seines Volkes, von den alten Propheten Gottes (Röm. 1, 2) bestimmt war — eine Erkenntnis der älteren biblischen Theologie, die neuerdings von verschiedenen Seiten verdunkelt worden ist. Es genügt eigentlich Röm. 9—11 zu überlesen, um alsbald festzustellen: hier redet der Geist des Jesaia: es finden sich da nicht weniger als zehn Entlehnungen aus Jesaia, und insbesondere der Schlußhymnus (s. oben) baut ganz auf Jes. 40 auf. Man muß nur Stellen wie Jes. 6, 9 f.; 40, 12 ff.; 41, 28; 55, 8. 9, Jer. 23, 18, Ps. 92, 6; 139, 6; 147, 5 [1]) auf

1) Das Übermenschliche wird im AT weniger als Irrationales denn als unwiderstehliche, unentrinnbare Allmacht empfunden und dargestellt, Jes. 1, 24; 49, 26; Ps. 19, 24; 95, 4 f.; 96, 4 ff.; 106, 2; — Deut. 10, 14; 2 Kön. 8, 27; 2 Chr. 6, 18; Jes. 66, 1; Henoch 101, 6. Das besagt die Berufungsvision Jes. 6, und dem entspricht das Thronwagengesicht bei Ezech. 1 und 8, zumal wenn man damit die immer wiederkehrende Anrede: du (armes, schwaches) Menschenkind zusammenstellt. — Henoch 14.

sich einwirken lassen, um sich zu überzeugen, daß es der Geist der alten Propheten ist, der aus diesen irrationalen Gedankengängen des Paulus zu uns redet. Gewiß, auch im Spätjudentum sind diese Stimmungen vorhanden: sie beherrschen das Buch Hiob (K. 38—41); stehen bei Jesus Sirach neben den Gedanken des kosmologischen Gottesbeweises (K. 43, bes. 29—37; sie treten in der Apokalyptik stark hervor (im ganzen IV. Esr., bes. K. 4, 10; 5, 35 f., auch Baruch syr. 15, 5; 21; 48, 3; 54, 1 ff.; Henoch 75; 63, 3). Liegt es doch schon im Begriff der Apokalyptik, daß nicht menschliche Vernunft, sondern nur göttliche Offenbarung die Geheimnisse enthüllt [1]). Aber bei den Rabbinen, in der Haggada, weisen sie etwas so Übertriebenes auf, daß wir uns an den Voluntarismus eines Gabriel Biel, nicht an die ehrfurchtsvolle Art der Betrachtung des Apostels erinnert fühlen.

Nun zum Hebräerbrief: da sehen wir uns in eine ganz andere Atmosphäre versetzt. Es ist eine große Linie, die von Plato über Poseidonios zu Philo führt. Plato ist Rationalist, wenn er natürlich auch weiß, daß der menschlichen Vernunft nicht alles zugänglich ist; doch das bleiben Ausnahmen. Gott kann nichts wollen und tun, was unserer Vernunft widersinnig erscheint [2]). Poseidonios unterbaut diesen Gedanken von dem Zusammenhang der göttlichen und der menschlichen Vernunft durch die Theorie, daß ein Teil der göttlichen Vernunft in den Menschen geflossen

1) Natürlich finden sich daneben gelegentlich rationale Züge, wie z. B. die Toten erstehen erst genau so, wie sie waren, damit sie von den Überlebenden erkannt werden können — danach erst erfolgt die Verwandlung (Baruch syr. 50. 51).

2) C. Ritter, Platon 1923, II, 735 ff. 414. — Die *θεία ἀνάγκη* bindet auch die Götter, Leg. VII 20, p. 818 D. — *ἀνάγκη* im Dialog ist das logische: so muß es sein, z. B. Rep. VII, p. 519 B *ἀνάγκη ἐκ τῶν προειρημένων* folgt aus dem Zuvorgesagten mit Notwendigkeit, über das Wahrscheinliche (*εἰκός*) hinaus. Euthyphron beantwortet eine Frage des Sokrates über die Götter mit *πολλὴ ἀνάγκη* (p. 7 D). Wie das Gute, so gilt auch das Schöne gleichermaßen für Götter und Menschen (Hippias maj. 15. 16, p. 292 D, 293 A). Das *πρέπον* spielt besonders bei der Frage, ob die Götter sich auch um das Kleine kümmern, eine Rolle (Leg. X 10 ff., p. 900 C — 904 D). Ausnahmen z. B. Timaios 28 C.

sei [1]). So ist im Grunde genommen unsere vernünftige Gotteserkenntnis Selbsterkenntnis Gottes [2]). Diese beiden griechischen Philosophen kommen als direkte Quelle für uns kaum in Betracht. Um so mehr der Jude Philo von Alexandrien.

Er hat genau dieselbe Terminologie, wie wir sie im Hebräerbrief fanden, nur ausgeführter: das „Muß" (*ἀνάγκη* z. B. I 24, 18. 114, 11. 294, 1; III 1, 9. 10 Cohn-Wendland, II 649 Mangey; von der logischen Nötigung *ἐξ ἀνάγκης* II 1, 12. 5, 3; *ἀναγκαῖον* III 124, 30. V 345, 16; *ἔδει* I 25, 17. 29, 2. 293, 7; II 263, 26 u. ö.) und das „Es ziemt sich" (*πρέπει τῷ θεῷ* I 73, 6; *πρέπον* II 263, 5; *ἐμπρεπές* II 263, 1. 24, 264, 1; *ἀπρεπὲς τῷ θεῷ* III 124, 9; — *προσηκόντως* II 263, 20; — *οἰκεῖον* II 68, 12; *οἰκειότατον* I 25, 9). — Philo fragt bei allem nach dem Grunde (*ἐπιζητήσει δ' ἄν τις τὴν αἰτίαν*, de opif. mundi 77 [I 25] oder *διὰ τί* . . . leg. alleg. 48 [I 73]; nach dem notwendigen Grunde (*αἰτία ἀναγκαία* de opif. mundi 83 [I 29]). So ist ihm die Vorsehung etwas Notwendiges; denn es entspricht der Naturordnung, daß der Erzeuger sich um das Erzeugte kümmert (de praem. et poen. 42 [V 345]) [3]). Gottes Strafgerechtigkeit wird begründet: *ἀνάγκη γὰρ ζυγῷ καὶ σταθμῷ πάντα ἀποδιδόναι τὸν θεόν* (frg. e Sacr. Parall. II 649 Mangey). Das Böse kann nicht auf Gott zurückgeführt werden, denn der Vater mußte den Kindern gegenüber schuldlos sein (de opif. mundi

---

1) Seneca Epist. mor. 120, 4: mens dei ex qua pars et in hoc pectus mortale defluxit; 124, 14 Mensch und Gott: haec duo quae rationalia sunt eandem naturam habent; illo diversa sunt quod alterum immortale, alterum mortale est (vgl. zu 120 M. Apelt 109; zu 124 W. Gerhäußer 41). Daß der rationale Mensch ein Stück der Gottheit sei, wird bald Gemeinplatz der spätantiken Philosophie, s Galen Protr. 2, 8. 12, 11 Kaibel.

2) Zu Poseidonios s. Ed. Schwartz, Charakterköpfe I, 97 f.; G. Rudberg, Forschungen zu Poseidonios, 1918, 4 f.; Karl Reinhardt, Poseidonios, 1921, 208 ff. K. Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese, 1914; über Philos Verhältnis zu Poseidonios die von R. Hirzel angeregte Jenenser Dissert. von Mathilde Apelt, 1907; auch W. Gerhäußers Heidelberger Dissert. über den Protreptikos des Poseidonios, 1912.

3) An dieser Stelle beruft sich Philo ausdrücklich auf den kosmologischen Beweis (peripatetischer) Philosophen.

75 [I 25]. Der Mensch mußte als letztes der Geschöpfe entstehen (ebd. 83 [I 29]). Wohl brauchte Gott keine Hilfe zur Schöpfung; aber wie es sich für den Feldherrn schickt, mit seinen Untergebenen zu verkehren, so erachtete Gott es als schicklich sowohl für sich als für die Kreaturen, den untergeordneten Mächten etwas vom Schöpfungswerk zu überlassen (de conf. ling. 175 [II 263]). Schicklicherweise übertrug er daher die Bildung des Menschen zum Teil den dienstbaren Kräften, indem er sprach: „Lasset uns machen". Um die Gesamtschöpfung zu vollenden, mußte ja zu der willenlosen Kreatur ergänzend die Willensfreiheit hinzutreten, mit ihr die Möglichkeit zu sündigen. Nun wäre es nicht schicklich für Gott gewesen, selbst den Weg zum Bösen in die Menschen einzufügen. Darum die Beteiligung der untergeordneten Wesen (ebd. 179; vgl. de fuga et inv. 68 ff. [III 124]). Philo rechtfertigt als schicklich, daß Gott im Paradies einen Garten pflanzt, während er Baumpflanzung beim Altar verbietet (leg. alleg. I 48 [I 73]). Gott ziemt es nicht zu strafen; das überläßt er niederen Mächten (de fuga et inv. 66 [III 124]). So geht es durch alle Schriften hindurch: es muß, es ziemt sich. Philo weiß wohl, daß wir nicht alles wissen können: „Die allerwahrste Ursache weiß notwendigerweise Gott allein; die aber, die der Nachforschung nach dem Wahrscheinlichen glaubhaft und vernünftig zu sein scheint, will ich nicht vorenthalten" (de opif. mundi 72 [I 24]) [1].

Philo findet, daß eine ganz erstaunliche Übereinstimmung zwischen den göttlich-seelischen und den menschlich-natürlichen Vorgängen besteht (de post. Cain. 23 [II 6]). Anderseits macht er von diesem rationalen Denken doch nur stellenweise Gebrauch. Wenn die obige Übersicht, die auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen kann, nicht täuscht, geschieht es vornehmlich bei den Fragen nach der Weltschöpfung, der Erschaffung des Menschen, der Beteiligung der Mittelmächte, dem Ursprung des Bösen, d. h. da, wo Philo apologetisch ist. Wo er thetisch redet, verzichtet er darauf. Und das ist verständlich genug. Denn der biblischen Formel:

1) Beachte den Gegensatz zwischen ἀνάγκη und εἰκός: vernünftige Notwendigkeit = wissenschaftliche Gewißheit und Wahrscheinlichkeit — ganz wie bei Plato.

„Gott ist wie ein Mensch“ (Deut. 8, 5), die Philo nur als propädeutische würdigt, steht, wie er sagt, die andere, „Gott ist nicht wie ein Mensch“ (Num. 23, 19) als die höhere gegenüber (quod deus sit immut. 52 ff. [II 68 ff.]). Damit aber ist gesagt: das eigentliche Wesen der Religion ist irrational; das Rationale ist nur ein Versuch, Gott den Menschen verständlich zu machen. Tatsächlich stellt ja auch Philo der peripatetisch-stoischen Erkenntnis Gottes aus der Natur die (den Neuplatonismus vorwegnehmende, wohl hermetisch-mystische) unmittelbare Gottesschau in der Ekstase als den höheren, besseren Weg gegenüber (de praem. et poenis 41—45 [V 345]). Jenes ist ein *κάτωθεν ἄνω προελθεῖν*, auf einer Leiter emporklimmen: dieses ein *αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ καταλαβεῖν*. Jenes ist der Weg der griechischen Philosophie: dies der Israels, des *ὁρῶν θεόν*.

Hiernach dürfte hinlänglich klar sein, wie über die im Hebräer- (und Barnabas-) Brief uns entgegentretende Erscheinung, die von der sonstigen urchristlichen Art so merklich abweicht, zu urteilen ist. Es ist der Einschlag griechischer Popularphilosophie, vielleicht vermittelt durch den jüdischen Hellenismus Alexandriens. Hebräer- und Barnabasbrief vertreten einen alexandrinischen Typus in der nachpaulinischen Literatur des Urchristentums.

Zugleich aber dürfte auch noch das andere deutlich geworden sein: diese Art hat neben der paulinischen ihr Recht. Das Irrationale ist nicht das Kennzeichen des Christentums. Das mysterium tremendum wurzelt nicht im Evangelium Jesu. Man hat der alten Theologie oft vorgeworfen, daß sie alles an dem Maßstabe der paulinischen Rechtfertigungslehre gemessen habe, daß sie diese in alles hineinlas. Macht die neueste Theologie nicht den gleichen Fehler in ihrer Weise, indem sie das ganze Evangelium im Lichte von Röm. 9 betrachtet? Wann werden wir endlich lernen, wirklich historisch zu denken, von uns selbst und den Modeströmungen unserer Zeit uns frei zu machen und nur die Quellen zu sehen, so wie sie sind? Wann werden wir endlich lernen, geschichtliche Gerechtigkeit zu üben, jedes in seiner Besonderheit zu erfassen und zu würdigen? Wann werden wir endlich lernen, uns unter Gottes Wirklichkeit zu beugen?

Gedanken und Bemerkungen

1

Lic. Georg Walther
Pfarrer in Naustadt bei Meißen

Die Entstehung des Taufsymbols aus dem Taufritus

Bei der Frage nach der Entstehung des urchristlichen Taufsymbols ist die wissenschaftliche Forschung trotz des richtigen Gefühles, daß seine Wurzeln auf neutestamentlichem Boden zu suchen sind, nicht viel über die Feststellung Kattenbuschs (Das apostolische Symbol, Leipzig 1900, II, S. 346) hinausgekommen, daß im Neuen Testament die disjecta membra des Taufsymbols zu finden sind [1]). A. Seebergs (Katechismus der Urchristenheit, Leipzig

1) Der Verfasser des nachstehenden Aufsatzes konnte wohl noch nicht Kenntnis haben von den eindringlichen Studien von H. Lietzmann: „Die Anfänge des Taufsymbols", in der „Festgabe" für A. v. Harnack, 1921, S. 226—242; „Symbolstudien" I—VII, Zeitschr. f. neutest. Wissensch. usw., 21. Bd., 1922, S. 1—34; VIII, ib. 22. Bd. 1923, S. 257—279, und von Reinh. Seeberg: „Zur Geschichte d. Entstehung d. apost. Symbols", Zeitschr. für Kirchengesch. 40. Bd., 1922, S. 1—41. Daß ihm K. Holl, „Zur Auslegung des zweiten Artikels des sog. apost. Symbols" 1919 und die daran angeknüpften kleineren Studien von A. v. Harnack und H. Lietzmann nicht zu Gesicht gekommen, ist vielleicht nicht zu verwundern (sie erschienen als Nr. I, VII u. XVII der Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1919). Indes, was Lic. Walther selbst zu sagen hat, steht auch sachlich völlig neben all diesen Arbeiten

1903) Versuch, im Rahmen eines urchristlichen Katechismus eine ganze ausgebildete Glaubensformel bereits als vorpaulinisch nachzuweisen, hat sich durch seine Überspannung selbst diskreditiert. In dieser Art ist es nicht möglich, die disjecta membra zu einem lebensvollen Ganzen zu vereinigen. Nur der Nachweis ist ihm geglückt, daß ein Teil davon, eine Reihe christologischer Aussagen, bereits formelmäßig zusammengeschlossen wurde (1 Kor. 15, 3 ff.), und daß in solchen Zusammenfassungen die Wurzel des zweiten Artikels zu sehen ist. Weiter meint Joh. Haußleiter (Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche, Gütersloh 1920) nachweisen zu können, daß neben diesen Formeln der trinitarische Taufbefehl Matth. 28, 19 Ausgangspunkt einer gesonderten Formelentwicklung gewesen sei und daß beide Formeln erst verhältnismäßig spät, durch Irenäus und endgültig durch den römischen Bischof Zephyrin, vereinigt worden wären. Ein paar Anhaltspunkte für den Gang der Entwicklung sind also gegeben. Aber noch sind große Lücken da, und vor allem: Welches sind die treibenden Kräfte der Entwicklung? Mir scheint, als ob bisher die ganze Entstehungsgeschichte zu sehr unter literarisch-dogmengeschichtlichem Gesichtspunkt, als Lehrentwicklung, betrachtet worden sei. Um weiter zu kommen, möchte ich sie einmal von der liturgischen Seite her untersuchen und bei der Taufe einsetzen.

I.

Bekannt ist, daß Paulus die Taufe wiederholt ein Sterben und Auferstehen nennt. Ist das vielleicht ein gelegentlicher geistreicher Einfall, eine paulinische Spezialität, oder ist es ein wesentlicher urchristlicher Bestandteil der Taufanschauung? Hängt das vielleicht sogar untrennbar mit dem Ritus des Untertauchens zusammen? Oder ist dieser Ritus schon wesentlich erklärt, wenn man sagt: die Taufe ist eine Abwaschung von Sünden? Diese Frage muß zuerst geklärt werden.

---

und hat seine Bedeutung ganz unabhängig von deren Ergebnissen (die ich, wenigstens die von Lietzmann u. R. Seeberg, von mir aus mit vielen Fragezeichen begleite; was Holl ausführt, entspricht im wesentlichen einer Beobachtung, die auch ich ausgesprochen habe). Kattenbusch.

1. Es tritt uns nun gleich bei den beiden paulinischen Hauptstellen über die Taufe, Röm. 6 und Kol. 2, entgegen, daß mit dem Kanon: „Taufe ist wesentlich Sündenabwaschung" nicht viel anzufangen ist. In Röm. 6, 1—11 umgeben den Gedankengang wie ein riesiges Rundgemälde die wichtigsten Heilstatsachen aus dem Leben Jesu: sein Kreuzestod, sein Begräbnis, seine Auferstehung und sein ewiges Leben. Zugleich behauptet aber der Apostel all diese Erlebnisse auch von uns: es besteht also eine Gleichheit oder Genossenschaft des Sterbens, Begräbnisses, Auferstehens und Lebens zwischen ihm und uns (V. 6: *συνεσταυρώθη ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος*, V. 5: *σύμφυτοι γεγόναμεν τοῦ θανάτου αὐτοῦ*, V. 4: *συνετάφημεν*; V. 8: *συνζήσομεν*). Geschehen ist das alles mit uns in der Taufe. Mit dürren Worten bezeichnet Paulus sie als ein Begräbnis mit Christus. Aber auch schon der Tod, den wir erlitten haben, ist in der Taufe erfolgt, wir sind ja eben in diesen Tod hinein durch die Taufe begraben worden, sind der Sünde dabei abgestorben, sind durch sie dem Tode Christi *τῷ ὁμοιώματι* (d. h. dem äußeren Ansehen nach) gleich geworden. Der Dativ ist nicht von *σύμφυτοι* abhängig, sondern selbständig, dagegen ist *τοῦ θανάτου* davon abhängig (vgl. Blaß-Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, [4]1913, Göttingen, § 194, Anm. 2, wo wenigstens die Möglichkeit dieser Verbindung offen gelassen wird). Tod und Begräbnis haben wir gleichzeitig in der Taufe erlitten, eine Vorstellung, die gerade beim Wasser leicht vollziehbar war: das Wasser, was uns tötet, wird zugleich unser Grab. Und nun bemüht sich Paulus, seinen Lesern auch die andere Seite der Sache klar zu machen, daß nämlich dieser erfolgte Tod im Wasser notwendig mit einer bereits geschehenen Auferstehung zu neuem Leben verbunden sei. So sei es bei Jesus gewesen und so sei es auch bei uns. Wir seien ganz neue Menschen, wandelten *ἐν καινότητι ζωῆς* (nicht *ἐν καινῇ ζωῇ*!) und sollten uns als tot für die Sünde und lebend für Gott in Christo Jesu ansehen (V. 11). Nur unter diesem Gesichtspunkt bekommt die Ausführung in Röm. 6 ihren klaren Sinn: Paulus redet von dem gegenwärtigen Christenstand und fragt da (V. 1), ob der Christ bewußt fortfahren solle zu sündigen, damit

Gottes Gnade schließlich desto größer erscheine, wenn er den ganz sündenbedeckten Christen nun doch gnädig annehme. Er lehnt das mit dem Hinweis darauf ganz entschieden ab, daß doch die Christen schon jetzt gar nicht mehr die alten, von der Sünde beherrschten Menschen seien, sondern, der Sünde abgestorben, ein neues Leben führten (V. 2). Da würden sie doch nicht in den alten Zustand zurücksinken wollen. Und zum Beweise dessen, daß wirklich dieser große Umschwung mit ihnen vorgegangen sei, weist er auf die Taufe hin (V. 3), da sei der Tod ihres alten Menschen und die Auferstehung ihres neuen, ähnlich wie bei Christus, erfolgt (V. 4). Nachdem er das nun näher nachgewiesen hat, schließt er entsprechend (V. 11): Nun bleibt euch dieses totalen Umschwunges in eurem Leben bewußt und haltet euch die Sünde, die euch wieder rückfällig machen will, vom Leibe!

Nun braucht man sich den Taufvorgang nur einmal wirklich ausgeführt vorzustellen, um die wundervolle Plastik desselben greifbar vor Augen zu haben: der Täufer versenkt den Täufling ins Wasser, den Täufling, der sein altes gottloses Leben ablegen will, und überliefert ihn so dem Tode und Grabe im Wasser, und dann steigt ein neuer Mensch wieder aus der reinigenden Flut und beginnt ein neues, ein Christenleben. Hier bedeutet die Taufe viel mehr als ein Abwaschungsmittel von Sünden.

Niemand wird sich hier der starken Symbolik des Taufvorganges entziehen können. Eine solche ist unleugbar vorhanden. Trotzdem bin ich weit entfernt, die Taufe für ein bloßes Symbol zu erklären. Es gibt sehr verschiedene Symbolik. Blumen auf ein Grab pflanzen ist eine symbolische Handlung, die die Hoffnung auf neues Leben ausdrückt. Eine greifbare Wirkung geht davon nicht aus. Dagegen die Krönung eines Königs ist auch eine symbolische Handlung, und doch ist sie mit realen Wirkungen verbunden, denn ein „ungekrönter König" ist eben doch kein richtiger. Es gibt eben symbolische Handlungen mit sehr starken realen Wirkungen. Insofern halte ich den Gegensatz nicht für glücklich, den man betreffs der theologischen Tauffassungen der Gegenwart gebildet hat (z. B. Rendtorff, Die Taufe im Urchristentum,

Leipzig 1905, S. 6 ff.): Symbol oder wirksames Handeln? Für Paulus ist die Taufe nach Röm. 6 beides, Symbol und wirksames Handeln.

Das wird aus dem Folgenden noch deutlicher werden, denn Paulus sieht Röm. 6 in dem Untertauchen mehr als den bisher dargestellten symbolischen Parallelismus zwischen unserem Erleben und dem Christi. Er schreibt V. 3 den bedeutungsvollen Satz: Alle Getauften sind — nicht wie Christus in den Tod hineingetaucht worden, sondern — *εἰς τὸν Χριστοῦ θάνατον* hineingetaucht worden. Man wird in der Taufe in den historischen Kreuzestod Jesu eingetaucht, — wie denn *βαπτίζειν* bei Paulus meistens noch die volle Bedeutung von Einsenken, Untertauchen hat und nicht nur technisch „taufen" heißt —. Das ist aber bei einer solchen historischen Tatsache wie Christi Tod nur als Miterleben oder Nacherleben möglich. Und das vermittelte allerdings der Ritus der Taufe gut. Wer untergetaucht wurde, dem wurde gesagt: Du erlebst jetzt nicht nur deinen eigenen Tod, sondern auch Christi Tod an dir. Du stirbst nicht nur wie Christus, sondern mit Christus.

Damit kommen wir auf einen Gedanken, den Paulus öfters ausgesprochen hat, der aber meines Wissens hier noch nicht mit herangezogen worden ist, den Gedanken der Repräsentation Christi als des zweiten Adam. Dieser Gedankenkreis klingt hier noch aus Röm. 5, 12 ff. nach, besonders deutlich sind aber die Stellen 2 Kor. 5, 14—18 und Eph. 2, 5 ff. Christus hat nach ihnen Tod, Auferweckung und sogar Himmelfahrt nicht nur als Einzelwesen durchgemacht, sondern als Repräsentant einer Menschheit. Wir alle haben es in ihm mit erlebt. Da liegt es nun nahe, die Sache auch einmal umgekehrt, von unserem Standpunkte aus, zu betrachten: Da Christus für uns gestorben ist, als wir noch Gottlose waren (Röm. 5, 6), so haben wir von dem Mitsterben nichts gemerkt. Deshalb ist es gut, wenn nicht sogar notwendig, irgendwie dies wichtige Ereignis nachträglich noch nachzuerleben oder in bildlicher Form mitzuerleben, damit wir uns dieser segensreichen Gemeinsamkeit bewußt werden. Neben das historische Heilswerk Christi muß auch hier die persönliche Heilsaneignung treten.

Sie erfolgt in der Taufe. Hier erleben wir alles von Jesu Tode an bis zu seiner Himmelfahrt, die der Versetzung ins neue Leben entspricht, sinnbildlich mit. Das neue Leben ist aber zugleich das Leben in der neuen Menschheit, deren Adam Christus ist. Für unsere augenblickliche Frage ist es doppelt wichtig, diese weiteren Gedankengänge ans Licht gezogen zu haben, weil daraus erst recht hervorgeht, wie viel mehr an Vorstellungen Paulus mit dem Ritus des Untertauchens verknüpft, als man findet, wenn man ihn wesentlich für Sündenabwaschung ansieht.

Die andere paulinische Hauptstelle über die Taufe ist Kol. 2, 11—13. Hier tritt sie zuerst unter den Gesichtspunkt der Beschneidung als der neutestamentliche Eintrittsritus in das Christentum. Das malt Paulus zunächst noch weiter aus, ehe er die Taufe selbst nennt. Sie ist eine *περιτομὴ ἀχειροποίητος*, also etwas Geistiges, nicht für den äußeren Menschen Bestimmtes. Obgleich die Taufe doch wie die Beschneidung am äußeren Menschen vollzogen wurde, mit den Händen des Täufers, ist dem Paulus das Wesentliche daran doch der innere Vorgang, die Herstellung des Herzensbundes mit Gott in Christus. So geschieht ja auch Röm. 2, 28 ff. die wahre Beschneidung am Herzen, *ἐν πνεύματι*, in der Sphäre des Geistes. Weiter bezeichnet Paulus Kol. 2, 11 den fraglichen Vorgang als *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός*. Hier tritt der Gegensatz der paulinischen Anschauung gegen die Auffassung der Taufe als einer bloßen Sündenabwaschung deutlich hervor. Eine *ἀπέκδυσις* ist auf alle Fälle mehr als eine noch so gründliche Abwaschung des Fleischesleibes. Völlig ausgezogen wird dieser, wie Röm. 6, 6 das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* vernichtet wurde. Das ist auch hier der Tod des alten Menschen.

Anscheinend zerbröckelt aber durch diese neue Aussage der Zusammenhang mit der Beschneidung, denn was hat diese noch mit dem Ausziehen des Fleischesleibes zu tun? Tatsächlich steckt aber die Gedankenverbindung in dem *ἀπ-έκδυσις*. Das völlige Ausziehen sieht Paulus offenbar im Gegensatz zu einem unvollkommenen, nur angedeuteten, das in der Beschneidung zu suchen ist. Er muß den Gedanken gebildet haben, der auch in V. 13 durchklingt: die Beschneidung war nur die Entfernung der *ἀκροβυ-*

στία, die Taufe ist die völlige Entfernung des alten Menschen. Das ist die tiefere Verwandtschaft zwischen beiden Riten. Somit kann Paulus mit vollem Recht die Taufe nunmehr die περιτομὴ Χριστοῦ, die christliche Beschneidung nennen. Nun erst sagt er überhaupt ausdrücklich, daß es sich um die Taufe handelt, die stattfand, als die Leser mit Christus begraben wurden (V. 12). Auch hier ist also genau wie in Röm. 6 die Taufe ein Begräbnis. Aber in ihr — das ἐν ᾧ scheint mir am richtigsten auf βάπτισμα bezogen zu werden — sind wir auch wieder mit auferweckt worden, und zwar tritt hier die wichtige Bestimmung hinzu: διὰ τῆς πίστεως, die deutlich macht, daß sich alles in der Sphäre des Glaubens, in der psychologischen, und nicht in der magisch-mechanischen Sphäre eines Taufzaubers abspielt. Auch hier tritt neben die Auferweckung mit Christus noch in V. 13 die Versetzung in den neuen Lebenszustand, gewissermaßen die Parallele zur Himmelfahrt, und da auch hier wieder die Beziehung zur Sünde aufgezeigt wird, die das Sterben des alten Menschen nötig macht, so zeigt sich dasselbe Gedankenmaterial wie Röm. 6 hier verarbeitet, und diese Stelle bestätigt das dortige Ergebnis: der Ritus des Untertauchens ist für Paulus nicht genügend mit Sündenabwaschung übersetzt, sondern nur mit Tod des alten und Auferstehung des neuen Menschen.

Ich beabsichtige in dieser Abhandlung nicht, bei Paulus oder den anderen neutestamentlichen Schriftstellern vollständig zu sein, sondern erinnere zuerst nur noch an einige Stellen bei Paulus, die das Ergebnis bestätigen. In Gal. 3, 27 redet Paulus hinsichtlich der Taufe von einem Kleide, das der Christ dabei anziehe, und das sei Christus. Der Gebrauch dieses Bildes setzt voraus, daß der Täufling vorher ein anderes Kleid, sein altes Sündenleben, an sich gehabt hat. Dies alte Kleid ist aber nicht etwa nur in der Taufe gewaschen, gereinigt und dann wieder angezogen worden — das würde der Taufe als Abwaschungsritus entsprechen —, sondern es wurde abgelegt und gegen ein neues, Christus, vertauscht. Das Bild vom Kleiderwechsel malt den völligen Lebensumschwung in der Taufe. — In 1 Kor. 12, 13 ist von

dem Getauftwerden zu **einem** Leibe die Rede, und das entspricht dem Eintritt des Getauften in die neue Menschheit, nur daß diese hier nicht als Nachkommenschaft des neuen Adam Christus, sondern als Leib Christi gekennzeichnet wird. — Bei Eph. 5, 14 hat man schon oft (z. B. M. Dibelius zu der Stelle in Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament, Bd. III, Tübingen 1913, S. 118 f.) vermutet, daß dieses Zitat aus der Taufhandlung stamme. Ich möchte die Überzeugung aussprechen, daß dieser Spruch vom Täufer an den unter das Wasser tauchenden Täufling gerichtet wurde. Er redet eine Einzelperson an, von der gesagt wird, sie schlafe. Zugleich aber wird dieser Schlaf im folgenden Versteil als ein Todeszustand bezeichnet, aus dem dem Angeredeten eine Auferstehung möglich ist. Wer mußte dabei nicht an das Vorbild Christi denken? Dem entsprach aber einzig und allein der Täufling in dem Augenblick, wo er unter Wasser war. Der Täufer weckt ihn auf — auch ein von Christus häufig gebrauchter Ausdruck — und heißt ihn Auferstehung aus dem Wassergrabe halten. Er tritt nun in Christi Bereich, nur daß dieser hier nicht als Kleid, in das man sich hüllt, auch nicht als Leib, dem man eingegliedert wird, erscheint, sondern als Sonne, in deren Strahlenkreis man tritt.

Gelegentlich — das soll nicht geleugnet werden — betrachtet Paulus die Taufe doch einmal unter dem Gesichtspunkt der Sündenabwaschung, was ja durch den Anteil des Wassers an der heiligen Handlung immer wieder nahelag. So sagt er 1 Kor. 6, 11 mit deutlicher Beziehung auf die Taufe *ἀπελούσασθε* und Eph. 5, 26: Christus hat die Gemeinde gereinigt (*καθαρίσας*) durch das Wasserbad im Wort. Aber das sind wenige Stellen gegenüber den oben angeführten Hauptzeugen dafür, daß Paulus den Schwerpunkt der Taufe, des Untertauchens, nicht im Abwaschen von Sünde, sondern im Abtun des alten Menschen und Auferstehen eines neuen, gottwohlgefälligen Menschen sah. Die Sündenvergebung kam erst in zweiter Linie.

2. Die Pastoralbriefe bieten eigentlich nur eine, aber dafür sehr gewichtige Stelle zur Klärung unserer Frage: Tit. 3, 5 ff. Unter den sehr mannigfachen Verbindungsmöglichkeiten der hier gehäuften,

von διά abhängigen Genitive λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου erscheint mir doch die Zusammengehörigkeit von λουτροῦ παλιγγενεσίας am wahrscheinlichsten, und damit ergäbe sich ein wahrhaft klassischer Ausdruck für die paulinische Taufanschauung. Sie ist das Bad, — nicht „das die Wiedergeburt herbeiführt", sondern — „das die Wiedergeburt ausdrückt, abbildet, abschließt." Den ganzen Prozeß der Taufe, das Sterben des alten Menschen und das Auferstehen des neuen, kann man nicht besser in ein Wort fassen, als hier in das Wort παλιγγενεσία. — Zu einer hier einzufügenden Vermutung reizt 2 Tim. 2, 18, wo Hymenäus und Philetus erwähnt werden, welche sagen, die Auferstehung sei schon geschehen. Wenn das nicht bodenlose Phantasien gewesen sind, so liegt der Schluß nahe, daß sie die paulinische Tauflehre dahin übertrieben haben, es gäbe für den Christen überhaupt nur die Auferstehung des neuen Menschen in der Taufe, die nun schon vorbei sei.

3. Der erste Petrusbrief bietet in 3, 18—22 eine ausführliche Taufstelle. Für den, der mit dem bisherigen Ergebnis dieser Stelle nähertritt, fällt zuerst der Schluß ins Auge. Was hat die Auferstehung Jesu und seine Himmelfahrt (V. 21 f.) mit der Taufe zu tun? Ist sie hauptsächlich Sündenabwaschung, so läge die Beziehung auf den Tod Jesu viel näher. Ist aber die Taufe wesentlich selber ein Tod und eine Auferstehung, so ist die Beziehung klar: die rettende Wirkung der Taufauferstehung beruht auf der Auferstehung Christi, der sie nachgebildet ist. Tatsächlich kennt auch Petrus die Taufe als ein doppelseitiges Geschehnis (V. 21), negativ als eine σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου und positiv als ein ἐπερώτημα συνειδήσεως ἀγαθῆς. Da haben wir das Abtun des alten Wesens und den neuen Wandel. Dabei kommt es für den letzteren nicht darauf an, ob man ἐπερώτημα als Bitte um ein gutes Gewissen oder als Angelobung eines solchen faßt, wobei ich letzterem den Vorzug gebe. Jedenfalls ist der neuerstandene Mensch damit in sittlicher Hinsicht genügend gekennzeichnet. Wenn aber Petrus hier den ersten Teil negiert, so tut er das nicht grundsätzlich, sondern will ihn nur einstweilen als Vergleichspunkt ausschalten. Der Ausdruck wird wohl am besten in ἀπό-

θεσις der σάρξ ῥύπου aufgelöst und hat an der ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός aus Kol. 2, 11 eine Parallele. Bezeichnend ist, daß Petrus nicht von einer ἀπόλουσις, sondern von einer ἀπόθεσις redet.

Wie gleichen sich nun (ἀντίτυπον V. 21) Taufvorgang und Noahs Erlebnis? Ein Sterben Noahs kommt jedenfalls nicht in Betracht, aber auch kein Ablegen des schmutzigen Fleischesleibes. Deshalb wird dieser Punkt von vornherein ausgeschaltet. Aber auch die Angelobung eines neuen Wandels paßt nicht ohne weiteres auf Noah, denn man sucht in Gen. 8 und 9 vergeblich nach einem Wort Noahs vom guten Gewissen. Auch brauchte er sich ja nicht erst nach der Sintflut zu bekehren, denn nach Gen. 6, 8 f. war er schon vorher fromm. Der Vergleichspunkt zeigt sich erst, wenn man daran denkt, daß man in der Taufe mit dem ἐπερώτημα in die neue Menschheit eintritt, und daß Noah hier mit den Seinen als Anfang einer neuen Menschheit gilt. In deren Namen mag er wenigstens stillschweigend den neuen Wandel Gott angelobt haben.

Und dieser Eintritt ist hier wie da eine Rettung. (διεσώθησαν V. 20, καὶ ὑμᾶς σώζει V. 21.) Die Taufe ist eine Arche Noäh, insofern sie wie die Arche in eine neue Zeit und Menschheit hinüberführt. Hinter beiden aber, hinter Noah sowohl wie hinter dem Täufling, liegt die alte Menschheit als eine Welt des Verderbens. Man muß auf diesen Gesichtspunkt zurückgreifen und darf nicht an eine Rettung Noahs aus dem Wasser denken, weil dann der Vergleich mit der Taufe zerbräche, von der es doch ausdrücklich heißt: σώζει. Die ganze Betrachtung Noahs ist heilsgeschichtlich oder menschheitsgeschichtlich orientiert. Das geht auch aus V. 20 hervor, wo die merkwürdige Abgrenzung getroffen ist, daß Christus nur den gefangenen Geistern gepredigt habe, die bis zu Noahs Zeiten ungehorsam waren. Das klingt solange willkürlich, als man mit Paulus nur Adam und Christus als Anfänger einer Menschheit betrachtet. Petrus sieht auch Noah als einen solchen an, und mit einem gewissen Recht. Gottes Langmut ging zu seiner Zeit zu Ende und die ganze alte Menschheit ging zu Grunde. Nur Noah bleibt mit den Seinen als Stammvater

einer neuen Menschheit übrig, die nun unter dem neuen Bunde Gottes mit Noah steht. So wird die Taufe wirklich zum ἀντίτυπον der Sintflut. Sie wiederholt individuell, was dort heilsgeschichtlich an der Menschheit geschah, den rettenden Übergang von der alten gottlosen Menschheit zu der neuen gottesfürchtigen.

Endlich spielt beidemale bei diesem Eintritt in eine neue Menschheit, der ein rettender ist, das Wasser eine bezeichnende Rolle. Zwar ist es bei der Taufe das rettende und bei der Sintflut das verderbende Element. Aber in beiden Vorgängen ist es zugleich auch das Durchgangselement, und darauf kommt es hier an. Es bildet beidemale im buchstäblichsten Sinne die „Wasserscheide" zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Schon aus sprachlichen Gründen sollte unfraglich sein, daß δι' ὕδατος in V. 20 bei unmittelbarem Anschluß an διεσώθησαν nur im lokalen Sinne stehen kann, wenn das auch die zunächstliegende Vorstellung ergibt, daß sich Noah „durchs Wasser hindurch" in die Arche rettete. Aber auch aus dem Zusammenhang von Gen. 7, 6 ff. kann man das sehr wohl entnehmen, und der Vergleich mit der Taufe wird durch die enge Berührung Noahs mit dem Wasser erst recht plastisch.

Das Verständnis dieser Petrusstelle erschließt sich also nur, wenn man die Taufe als Sterben und Auferstehen ansieht. Auch die Art und Weise, wie er in 1, 3 ff. das ἀναγεννήσας mit δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν in Zusammenhang bringt, erinnert an das, was oben zu 3, 21 zu sagen war, nur daß hier statt der Taufe ihr Korrelat, die Wiedergeburt, genannt wird. Das zeigt, wie vertraut dem Petrus diese Gedankenverbindung ist.

4. Jesus redet Mark. 10, 38 = Luk. 12, 50 von einer Taufe, vor der ihm bange ist. Hier scheidet die Abwaschungsvorstellung von vornherein so vollständig aus, daß jeder Ausleger auf eine andere Deutung zukommen mußte. Es steht doch wohl der Taufvollzug klar vor Jesu Seele: Der Täufling wird untergetaucht und die Wogen schlagen über ihm zusammen. Sollte Jesus dabei nur an eine Unheilswoge, nicht unmittelbar an die — Todeswoge gedacht haben? Die Taufe ist ein sinnbildlicher Untergang, ein Tod. Man kann das Wort also als eine Todesankündigung Jesu ansehen. Ja, was hindert anzunehmen, daß sicher die Evan-

gelisten, vielleicht auch Jesus selbst, mit dem Bilde des Todes in der Taufe gleich das Bild der Auferstehung verbanden? Das Wort schließt sich dann erst recht an die andern Leidensverkündigungen an und zeigt, woran man bei dem Worte Taufe dachte.

5. Eine neue Bestätigung dieser Taufdeutung gibt endlich die einzige Stelle des Johannesevangeliums, die klar von der christlichen Taufe redet: 3, 5, das Wort von der neuen Geburt aus Wasser und Geist. Da Jesus hier an sich nur von dem Geist redet und auf das Wasser nicht zurückkommt, so hat man das ὕδωρ als überflüssig, ja störend streichen wollen. Es ist aber im Gegenteil für die Auffassung des Evangelisten überaus bezeichnend. Er kann gar nicht von der Wiedergeburt reden, ohne sofort an die Taufe denken zu müssen. So eng erscheinen ihm seelisches Urbild und liturgisches Abbild miteinander verbunden. Und wenn er hier eigentlich auch nur von dem Anteil des Geistes an der Wiedergeburt reden will, so ist er doch gewöhnt, vor den Geistesempfang die Wassertaufe zu ordnen. Daß aber Wiedergeburt nur ein anderer Terminus für Tod und Auferstehung ist, sahen wir schon bei Tit. 3, 5. Wäre dagegen die Taufe wesentlich nur Sündenabwaschung, so stände das ὕδωρ allerdings fast beziehungslos im Text.

6. Auch außerhalb der paulinischen Schriften tritt letzterer Gesichtspunkt hier und da auf. Besonders der Hebräerbrief, der 6, 2 die Taufe unter die βαπτισμοί, die Waschungen, rechnet und 10, 22 mit deutlichem Seitenblick auf die Taufe sagt: λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ, und die Acta sehen es so an. In Acta 2, 38 und besonders 22, 16 wird nichts so eng mit der Taufe verbunden als die Sündenvergebung, so daß für Lukas darin ihr Wesen zu bestehen scheint. Für Hebr. fällt diese Betrachtungsweise der Taufe nicht besonders auf, da er so wie so alles in alttestamentlicher Beleuchtung sieht. Und sollte es vielleicht für Lukas bezeichnend sein, daß er in Acta die Bekehrung des Paulus dreimal ausführlich erzählt, aber dessen Taufe 9, 19 mit den kurzen Worten abtut: καὶ ἀναστὰς ἐβαπτίσθη, καὶ λαβὼν τροφὴν ἐνίσχυσεν? Es klingt fast, als hätte er das nur als eine Formalität angesehen, die im Augenblick, noch ehe sich Paulus wieder

eine Mahlzeit gönnte, erledigt war. Wenn das der Fall wäre, so könnte Lukas nicht stark als Gegenzeuge ins Gewicht fallen.

7. Aber auch andernfalls wird im Überblick über das ganze vorliegende Material festgestellt werden dürfen, daß das Urchristentum sich den Taufvorgang überwiegend als Tod und Auferstehung des inneren Menschen und Eintritt in die neue Menschheit deutete. Das war keinesfalls nur ein gelegentlicher geistreicher Einfall des Paulus, auch keine sich nur bei ihm findende Lieblingstheorie, sondern allgemeine urchristliche Anschauung. Das geht auch aus Röm. 6, 3 hervor, worauf schon A. Seeberg (Katechismus, S. 176 und 192) aufmerksam gemacht hat. Paulus führt dort seine Gedanken mit einem ἢ ἀγνοεῖτε ein, setzt die Bekanntschaft gerade mit diesen Taufvorstellungen also als selbstverständlich voraus, und tut das bei einer Gemeinde, die er nicht einmal selbst gegründet hat, ja, deren Entstehungsweise niemand kennt!

II.

Die Gedankenwelt, die nach dem Ausgeführten im Urchristentum von Anfang an zu dem Ritus des Untertauchens gehörte, war reich und weit. Sie umfaßte Historisches und Persönliches, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Da leuchtet es nun ein, daß der Täufling vor der Taufe auch bei der einfachsten Sachlage mit der Bedeutung des Taufvorgangs bekannt gemacht werden mußte. Hätte man ihm bloß zu sagen brauchen: „Du machst jetzt eine Sündenabwaschung durch“, dann wäre er schnell im Bilde gewesen. Aber so mußte man ihm die Taufe von allem Anfang an eingehender erklären. Nur in Epigonenzeiten ist es möglich, daß man unverstandene Riten mitmacht. Der Täufling mußte erfahren, daß er jetzt wie Christus und mit Christus sterben und begraben werden solle, daß er dann wie Christus und mit Christus zu einem neuen Leben auferstehen solle und daß er damit in die neue Menschheit, die Gemeinde Christi, eintrete. Man hat ihm wohl auch von allem Anfang gesagt, daß mit der Taufe der Empfang des heiligen Geistes und der Sündenvergebung verbunden sei, kurz, man sagte ihm den wichtigsten Inhalt, die Kernpunkte — des Taufsymbols. Hier liegt m. E.

seine eigentliche Wurzel. Es ist die schlichte Erklärung des Taufvorgangs an den Täufling.

Aus dieser kurzen Erklärung unmittelbar vor dem Untertauchen ist dann wohl bald der Katechumenat, der geordnete Taufunterricht, geworden. Aber nicht erst für dessen Bedürfnisse, als Lehrformel, wie A. Seeberg will (Katechismus, S. 168 ff.), sondern schon vorher, ganz unmittelbar aus liturgischem Bedürfnis heraus ist die Zusammenfassung von Christi Tod, Begräbnis, Auferstehung und vielleicht noch einigen andern Daten entstanden, die nachher zum Taufbekenntnis geworden ist. Die neutestamentlichen Tauferzählungen, z. B. die Pfingsttaufe der 3000 (Acta 2, 41), die Bekehrung des Kämmerers (Acta 8, 26 ff.), die des Kornelius (Acta 10) lassen keinen Raum für einen geordneten Katechumenat, aber eine kurze Unterweisung über die Symbolik der Taufe wird auch da nicht gefehlt haben. Auch Paulus wird eine solche empfangen haben. Darauf wird sich das *παρέλαβον* (1 Kor. 15, 3) beziehen.

Als fester Kern und Ansatzpunkt des Taufsymbols ergeben sich daraus die drei Stücke: Christus ist gestorben, begraben und auferstanden (*ἀπέθανεν, ἐτάφη, ἐγήγερται* 1 Kor. 15, 3 f.). A. Seeberg fühlt selbst, daß bei seinem Erklärungsversuch das *ἐτάφη* schlecht wegkommt, weil es für die Missionspredigt und katechetische Unterweisung nicht sehr ergiebig ist. Es ist ihm nur eine formelhafte Bestätigung des Todes Christi (Katechismus, S. 53 f.) Dagegen wenn wir es von Anfang an auf die Taufe beziehen, ist es den andern Aussagen gleichwertig, wie auch seine Hervorhebung in den großen Taufstellen Röm. 6 und Kol. 2 zeigt.

Was sich dann weiter an diese drei Glieder angesetzt hat, etwa die Kreuzigung und die Himmelfahrt, die ja schon bei Paulus gelegentlich anklangen, ist nicht ohne weiteres festzustellen. Ich begnüge mich, auf die Möglichkeit hinzuweisen, daß Geistesempfang, Sündenvergebung und Gemeinde Christi schon von Anfang an mit dazu gehört haben können, weil sie zur Taufe gehörten. Dann würde die Entwicklung wenigstens anfänglich anders gelaufen sein, als Haußleiter (s. o. S. 257) zeichnet. Mit der Zeit trat dann das katechetische Bedürfnis mehr und mehr in den Vordergrund und

damit begann ein zweiter Abschnitt in der Entwicklung. Man wollte feste Normen für den Taufunterricht, und die allgemeine kirchliche Entwicklung der ersten Jahrhunderte hat immermehr dahin geführt, daß das Christentum als Lehre aufgefaßt wurde. Man hatte an dem Taufsymbol schon in seinen Anfängen eine bequeme und überall gleiche Zusammenfassung wichtiger Glaubenssätze und verlor nun mehr und mehr die ursprüngliche Beziehung auf den Taufvorgang aus den Augen. Dazu wurde dieser selbst, trotzdem man die eigentliche Taufbedeutung nie vergaß, unter dem Einfluß der Lukasstellen nach und nach zum Sakrament der Sündenvergebung. Der Täufling aber sollte mit dem Ablegen des Glaubensbekenntnisses seine Reife zeigen. Aus der Taufdeutung wird das Glaubensbekenntnis, das immermehr vervollständigt wird, vielleicht in den von Haußleiter gezeigten Bahnen.

Nur wenn man einen solchen festen Kern der Entwicklung annimmt, kann man einigermaßen die auffallende Gleichartigkeit der Symbolbildungen in der gesamten alten Christenheit erklären. Die Predigt von Jesus Christus war zu reichhaltig, wie die Evangelien noch zeigen, und mag sich in sehr verschiedener Weise durch die alte Welt verbreitet haben. Wie konnten da aus ihr überall so gleichartige Symbolgebilde hervorwachsen? Aber die Taufe kam überall in der gleichen Gestalt hin und sofort mit ihr ihre hochwichtige Deutung. Riten wagt man nicht so leicht zu ändern, während eine urchristliche Urformel, wie A. Seeberg sie nachweisen will, nur zu leicht Änderungen unterlag.

Schließlich hat auch A. Seeberg nicht einleuchtend machen können, was man schon so oft am Apostolikum und mithin auch an seinen Vorformen als Mangel empfunden hat, daß Jesu gesamte Lehr- und Heiltätigkeit darin übergangen ist. Wieder im Blick auf die Reichhaltigkeit der Evangelien ist das doppelt auffällig. Wenn die Bedürfnisse der Missionstätigkeit und des Katechumenenunterrichts zur Symbolbildung führten, wie A. Seeberg behauptet, dann konnten diese Dinge gar nicht übergangen werden. Sieht man dagegen die Entstehungsgeschichte des Symbols ausschließlich unter dem Gesichtspunkt an, daß damit der Taufvorgang erklärt werden sollte, so wird die Lücke begreiflich. Im Anfang der Entwicklung

hatte die Taufdeutung gerade mit diesen Dingen nichts zu tun und späterhin, als die Erweiterung und Umbildung einsetzte, haftete das Interesse mehr an Christi Person und Erlösungswerk als an seiner Lehr- und Heiltätigkeit. —

Mich dünkt, die aufgezeigte Entwicklung des Taufsymbols in seinen ersten Anfängen sei lebensvoller als die bisher angenommene, die mehr oder weniger papiern war.

2.

Lic. Herbert Preisker
Privatdozent in Breslau

Die Liebe im Urchristentum und in der alten Kirche

Man mag über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit denken, wie man will, geschichtlich angesehen, ist nicht zu bezweifeln, daß beide Gebiete früh aufeinander eingewirkt haben. Mythus und Religion wirken erhebend und erweiternd auf das sittliche Leben ein, wie umgekehrt dieses läuternd und vertiefend auf die religiösen Affekte und ihre Äußerungen eingewirkt haben. Je länger desto enger wird in der Antike das Band zwischen Religion und Moral, das ethische Ideal wird ganz religiös bestimmt. Bei Plato ist es Gottähnlichkeit, Gottgleichheit predigt die Stoa, der Neuplatonismus langt bei der Gotteinheit an [1]). Auch im Neuen Testament ist die Ethik, wie im Judentum, durchaus religiös orientiert und motiviert. Da Gott im Neuen Testament vornehmlich unter dem Bild des Vaters gefaßt wird, und zwar nicht auf Grund seines Schöpferverhältnisses zu den Menschen, sondern auf Grund seiner zuvorkommenden, gebenden, vergebenden Liebe, deren höchstes Ziel es ist, daß die Menschen an seinem Leben Anteil

1) W. Wundt, Ethik 1912. I, S. 55ff.

haben, so ist eben die Liebe die Zusammenfassung des sittlichen Ziels des Menschen. Die Ethik des Neuen Testaments ist also nichts anderes als die Verwirklichung des Ideals des Vater-Gottes, das Gebot schlechthin ist eben das der Liebe. Es soll nun in der folgenden Studie herausgestellt werden, wie das Urchristentum dies Gebot verstanden hat, wie es dann in der alten Kirche aufgefaßt wurde. Dabei wird sich eine erhebliche Veränderung feststellen lassen, und es ist dann weiter zu fragen, auf welche Faktoren diese Wandlung zurückzuführen ist. Vorweg bemerke ich, daß das Urchristentum etwa mit Justin begrenzt sein mag, der zweite Abschnitt mit Laktanz, bzw. Origenes enden soll [1]).

Wie bei jeder Darstellung des Urchristentums, so muß auch hier mit Jesus und Paulus begonnen werden: mit Jesus als dem Ursprung des Christentums und mit Paulus als dem, der zuerst die christlichen Gedanken, soweit uns bekannt, formuliert hat. Dabei mag ganz das Problem ausgeschaltet werden, wieweit die Quellen ein geschichtlich einwandfreies Bild von der Lebenslehre Jesu bieten. Es sei vielmehr angenommen, daß in diesem Punkt die Berichte annähernd zuverlässig sind.

Zunächst ist also festzustellen, daß das Gebot der Liebe bei Jesus durchaus religiös verankert ist. Der Vater-Gott, der seine Sonne scheinen läßt über die Guten und über die Bösen, der gibt und vergibt, der lösen und erlösen will, ist Norm und Kraftquelle, ist Urbild und Ursache der von Menschen geforderten Liebe. Wer Gott als seinen Vater anruft, soll auch vollkommen sein

1) Das Nachstehende hat mir als Probevorlesung bei meiner Habilitation gedient. — Um die Ausführungen nicht zu lang werden zu lassen, sind nur die allerwichtigsten Zeugen angeführt und auch nur, wie es nicht anders in diesem Rahmen sein kann, in großen Zügen. Ich verzichte, ungern genug, auf jede Diskussion mit anderen Forschern und notiere hier nur als besonders mit in Betracht kommend: W. Lütgert, Die Liebe im Neuen Testament, 1905; A. v. Harnack, Der „Eros“ in der alten christl. Literatur, Sitzungsberichte d. Berliner Akademie, 1917; desgl. von ihm: Paulus, 1 Kor. 13, ebenda 1911; Edv. Lehmann u. Ant. Fridrichsen, 1 Kor. 13, eine christl.-stoische Diatribe, in Stud. u. Krit. 1922 (= Sonderheft „Neutestamentl. Forschungen“, S. 55—95).

wie er (Matth. 5, 48), d. h. Liebe wie Gott. Ja, wer Gott Liebe beweisen will, kann das nicht tun durch allerlei Kultübungen, durch Ausüben von kultischen Pflichten, etwa durch strengstes Innehalten der Sabbatruhe, durch exakte Darbringung reicher Opfergaben (Matth. 5, 23 ff., Mark. 2, 23 ff. Par., Mark. 7, 1 ff. Par.), sondern einen Dienst kann der Mensch Gott nur leisten, wenn er gut handelt gegen die Mitmenschen. So faßt sich letztlich die Gottes- und Menschenliebe in einen untrennbaren Lebens- und Willenstrieb zusammen: man kann Gott nur dienen, indem man den Brüdern dient. Kein Gebet gilt vor Gott (Mark. 11, 25), kein Opfer hat Wert (Matth. 5, 23), ja keine Sündenvergebung wird dem Menschen von seiten Gottes (Matth. 6, 14 f.), wo die Bruderliebe fehlt. In diesem Gebot sind alle Gebote zusammengefaßt. Nicht ängstlich soll der Mensch nach der Erfüllung einer Menge kleiner und kleinster Gebote fragen; der Grundfehler jeder gesetzlichen Religion und Moral, die Zersplitterung des göttlichen Willens in eine Unsumme von Geboten (die Pharisäer zählten bekanntlich 613), ist überwunden, wo die Liebe als die alleintreibende, alles beherrschende Urkraft sittlichen Handelns angesehen wird.

Vergegenwärtigen wir uns die Merkmale oder den Inhalt dieser Liebe. Gewiß gehört zu ihr Gleichmut, Barmherzigkeit, Güte, Wohlwollen und Wohltun, Gerechtigkeit und Mitleid, Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft, aber die Liebe ist noch etwas anderes. Zu ihrem Wesen gehört Heroismus und Universalismus. Über bloßes Wohltun geht es hinaus, wenn der barmherzige Samariter sein Leben wagt (Luk. 10, 30 ff.), wenn man für den schlimmsten Feind noch beten, ihm Segen wünschen kann (Matth. 5, 44); bloße Barmherzigkeit und Menschenfreundlichkeit ist die Liebe da nicht, wo nicht nur vom Überfluß gegeben, sondern das Letzte geopfert wird (Mark. 12, 41—44). Die ganze Intensität der Liebe zeigt sich aber in ihrer Charakteristik als ein Dienst, als eine Hingabe, ein Sich-Opfern für die Brüder (Matth. 23, 11 = Mark. 9, 35 = Luk. 9, 48; Matth. 20. 26 = Mark. 10, 43 ff. = Luk. 22, 46 ff.; Joh. 13, 4 ff., 13, 14). Solche Liebe kennt keine Schranken. „Hier ist sogar die Fessel der Glaubensgemeinschaft gesprengt, hemmungs-

los flutet sie in das All der Menschheit" (Lohmeyer, Soziale Fragen im Urchristentum, 1921, S. 73), sie ist unerschöpflich und unbegrenzt, sie überbrückt selbst die Schranken des Volkstums (Luk. 10, 29 ff.) und achtet nicht die Grenzen von Recht und Sitte. Sie steigt immer höher im Opfer und ist nur soweit echt, als sie Opfer ist, wie Jesu eignes Beispiel zeigt. Sie ist dabei natürliche Fürsorge für das leibliche Wohl des Mitmenschen; sie reicht einem Verschmachtenden frisches Wasser (Mark. 9, 41) und kümmert sich um Gefangene, Hungernde, Nackende (Matth. 25, 41 ff.). Dabei fehlt ihr jede Selbstbespiegelung. Ehrgeiz und Liebe schließen sich aus, alles Wohltun geschieht im Verborgenen (Matth. 6, 2). Aber wichtiger ist ihr noch die innere Not des Nächsteu. Verlorene Seelen suchen, den Geächteten, Verstoßenen Genosse, Helfer, Freund werden, — das ist ihre innerste Freude (Matth. 9, 9 ff., Luk. 7, 36 ff.). Wo das Recht Ausnahmen kennt (Matth. 5, 38 ff.), macht sie solche nicht, weil sie Gemeinschaft sucht, wie sie das Recht nicht empfindet; denn diese Liebe hat nur das eine Ziel: Gemeinschaft durch opferfreudige Hingabe entstehen zu lassen. Damit ist sie höchste Willenskonzentration, angespannteste Energie und Sammlung des Wollens, das alle andere Macht überbietet und überwindet. So ist auch die Feindesliebe nichts aus dem Gesamtrahmen Herausfallendes, sondern nur anschauliches Beispiel solch kraftvoller Lebensäußerung. Liebe ist hier also „Affekt der Freude", die „opfert und empfängt zugleich", die „darum den Geliebten nicht bedrückt, wie das Mitleid dem Bemitleideten tut". Sie offenbart sich eben als „Freude am Menschen, als Vertrauen auf ihn, als dies Innerlichste und Innigste, das alles schenkt und das Höchste erwartet" (Weinel, Theologie des Neuen Testaments, S. 91). Weil diese Liebe nur Dienst und Hingabe als echt gelten läßt, darum fehlt ihr jede „überstiegene Geistlichkeit, alle bequeme Innerlichkeit, alle Parteienge" (Wernle, Jesus, S. 145). Alles Schwächliche und Weichliche, alles Rein-Passive ist dieser Liebe fern. Sie ruft Wehe über die Heuchler (Matth. 23, 13 ff.) und wagt den Kampf um das Heilige (Mark. 11, 15 ff.). Diese Liebe kann für die Wahrheit brennen und sich verbrennen; trotzdem verliert sie auch im Kampfe nicht den innern Frieden, die Freiheit und Überlegenheit der Seele,

und steht dem Feind auch im Kampf gegenüber in dem Bewußtsein, daß auch er ein Kind Gottes ist.

Das gebräuchlichste Wort hierfür ist ἀγαπᾶν. Während ἐρᾶν das heftige sinnliche Begehren bezeichnet, φιλεῖν der Ausdruck für natürliche Neigung, für die Beziehungen von Freunden und Verwandten zueinander ist, liegt in ἀγαπᾶν vornehmlich ein aktivistisches Moment. Es ist das Lieben als Richtung des Willens, die freie Liebe, die sich gegen alle natürliche Zuneigung ihr Objekt sucht; darum wird bei der Forderung der Feindesliebe stets ἀγαπᾶν gebraucht. Entsprechend verwenden die lateinischen Schriftsteller wie die Vulgata, um die Nebenbeziehung der natürlichen Zuneigung wie der geschlechtlichen Beziehung auszuschalten, nicht amare, sondern diligere. Vorbereitet ist der christliche Gebrauch des ἀγαπᾶν durch LXX, die אהב mit ἀγαπᾶν übersetzt.

Was treibt zu solcher Liebe? Es ist eine bekannte Tatsache, daß ein Teil der Forderungen Jesu durch die Erwartung vom nahen Weltuntergang begründet ist. Auch die Bruderliebe als Hingabe um der Hingabe willen ist leichter zu üben, wo man alle menschlichen Ordnungen als vor ihrem endgültigen Abbruch stehend ansieht. Aber auch wenn man das nicht verkennt, wird man doch sagen müssen, daß diese Liebe letztlich unter einer anderen Perspektive sich solch weiten Wirkungskreis gab und aus einer anderen Quelle in ihrer allumfassenden Energie gespeist wurde. Es ist einmal die Ewigkeitsperspektive (Reich-Gottes-Perspektive), unter der auch das Liebesgebot steht. Erdenjammer und menschliche Begrenztheit werden überragt vom Reich Gottes, das so gewiß siegen wird, als es Gottes Sache ist. Jede Tat echter Liebe, jeder Trunk frischen Wassers, der gereicht wird, hat seine Bedeutung für dies große Ziel. Jeder Mensch wird vor die Entscheidung gestellt, gegen dies Reich zu arbeiten oder seinem Kommen zu dienen. Vor diesem Ziel steht der einzelne, und alles andere versinkt. Alle menschlichen Gebilde wie Recht, Sitte, Ehe, Staat, Gesellschaft schwinden. Uneingeschränkt von geschichtlichen Grenzen gilt darum das Gebot der Liebe, so weit und bedingt wie dieses Reich Gottes.

Wie die Liebe von dieser Perspektive ihr weites Gesichtsfeld bekommt, so ist sie aus dem demütigen Glauben an eine göttliche

alles umschließende Gnade gespeist. Da das Heil Gottes in seiner ganzen Güte geschaut wird, unbegrenzt (Matth. 5, 45) und unbegreiflich (Luk. 15), darum kennt auch die Liebe der Kinder Gottes kein Maß und keine Grenze. Weil diese Liebe aus göttlicher Gebundenheit, also aus dem Irrationalen heraus lebt und auf die Ewigkeitsperspektive eingestellt ist, darum ist sie unbedingt und schrankenlos. Darin liegt aber auch ihr Uninteressiertsein an der Bildung menschlicher Gefüge. Sie ist Hingabe um der Hingabe willen, aber will nicht eine gedeihliche Kulturgemeinschaft fördern. Sie steht über den irdischen Verhältnissen, schenkt sich, ohne nach Recht und Ordnung zu fragen, in dem zuversichtlichen Glauben, daß einmal doch Gottes Sache siegen und dann Recht und Liebe höheren Ausgleich finden werden (Math. 20, 1—16). Sie steht über den bereits vorhandenen rechtlich organisierten Verbänden, hat aber ihr Ziel in der Gemeinschaft mit den Gotteskindern. Sie wirkt sich aktivistisch-sozial aus, ohne organisatorisch-moralistisch zu sein. Das Bild, das uns Act. 4 von der Urgemeinde entwirft, ist eine getreue Auswirkung dieser Liebe: Man empfindet das Enthusiastische ebenso wie das Sozial-Aktive.

Auch bei Paulus steht es so: Die Liebe ist die Zusammenfassung des sittlichen Lebens, das Band der Vollkommenheit (Kol. 3, 14). Sie ist für die Christen nicht ein von außen herangetragenes Gebot, sondern etwas Selbstverständliches; denn Christen „sind von Gott gelehrt, einander zu lieben“ (1 Thess. 4, 9). Paulus ist es, der das Wort *ἀγάπη* in die Schriftsprache eingeführt hat. In den Evangelien kommt es nur zweimal vor (Matth. 24, 12 und Luk. 11, 42). Diese *ἀγάπη* hat nichts zu tun mit dem platonischen Eros. *Ἔρως* ist die begehrende Liebe, sie begehrt Erkenntnis, sie will schaffen; weil sie Forschertrieb ist, zeugt sie die Wissenschaft. Die *ἀγάπη* dagegen ist die hingebende, aufopfernde, aktive Liebe. Sie ist wie im Alten Testament Tat, Willensentschluß, der Opfergedanke steht im Vordergrund. In der Profangräzität fehlt *ἀγάπη* so gut wie ganz. Höchstens kommt es an einer Stelle bei einem Würfel-Orakel des zweiten oder dritten Jahrhunderts in Frage. Die *φιλανθρωπία* der Profangräzität wird nicht geübt aus Liebe zu den Menschen, sondern ist eine

Erweisung der Gerechtigkeit. Man gibt dem Mitmenschen, was man ihm schuldig ist. *φιλία* ist Freundschaft, so z. B. auch *φιλεῖν* Joh. 11, 3, 5 und oft. Auch Herm. mand. X, 1, 4, ebenso Polyc. 2, 1 kennen *φιλία* = Freundschaft. Athenag. 22, 1, 2; 24, 2 wendet *φιλία* für Liebe an, allerdings nur in Stellen, wo er Empedocles erklärend heranzieht. Justin Dial. 93, 4 steht *ἀγάπη* als aktive Liebe neben *φιλία* als Freundschaft. Entsprechend gebrauchen die Lateiner dilectio und caritas. *Ἀγάπη* ist und bleibt also das christliche Wort für Liebe auch späterhin.

Die großen, oft gewaltigen Kraftleistungen der Liebe sind allenthalben bei Paulus vom sozialen und tätigen Geist getragen. Röm. 12, 3 ff. bietet von der Gemeinde das Bild eines Gesamtorganismus, wo die vielen Glieder zu einem Leibe gehören, und wo die verschiedensten Begabungen und Tätigkeiten (*διακονία, παράκλησις, μεταδιδόναι, ἐλεεῖν*) sich in dem einen Hauptbegriff *ἀγάπη* zusammenfinden. Ganz im Sinne Jesu findet sie Gal. 5, 13 ihre schärfste Umschreibung als ein *δουλεύειν ἀλλήλοις*, ein gegenseitiges Dienen, Sich-Hingeben und Sich-Unterordnen, und nur in der Gemeinschaft entfaltet sie sich in ihrer vollen Aktivität. Was dem Griechen das naturgemäße Leben, dem Juden das Gesetz ist, das ist dem Christen die *ἀγάπη*. Diese Liebe ist der Widerschein der göttlichen Liebe (1 Kor. 8, 3). Darum liegt der Hauptton des Wortes nicht so sehr auf dem einzelnen dem Geliebten angetanen Werk, als an der inneren Verfassung, der Willensrichtung. Für die *ἀγάπη* ist das Entscheidende innerste Freude, die aus vollem Herzen kommt und sich nicht genug tun kann, wie 1 Kor. 13 unvergleichlich schön beschreibt. Nationale, soziale und sexuelle Unterschiede kommen dann in der Christengemeinde nicht in Betracht. Mit dem Brudernamen macht sie Ernst: „Der Bruder, um dessentwillen Christus gestorben ist", heißt es 1 Kor. 8, 11, vgl. Röm. 14. 15. Während 1 Kor. 13 die Liebe besonders feiert nach der Seite ihrer Widerstandskraft (sie läßt sich nicht erbittern, sie rechnet das Böse nicht zu, sie verträgt alles, sie vertraut alles, sie hofft alles, sie hält alles aus), zeichnet Röm. 12, 9—21 die Liebe nach der Seite ihrer aktiven Energie im Dienen und in der Selbstverleugnung. Ungeheuchelt greift sie tätig ein in die Not

der Brüder (V. 8 und 13), teilt Leid und Freude, sinnt auf Gutes gegen alle Menschen, überwindet Böses mit Gutem, in dem allen den Geist des dienenden Opfers als Gott dargebracht beweisend. Diese Liebe ist Glut, die segnen kann, wo ihr geflucht wird, wo sie verfolgt wird (Röm. 12, 14); allen Menschen will sie Heil bringen. Hier ist sie so weit und schrankenlos, wie sie bei Jesus erscheint. Hier ist sie so mächtig hervorquellend, daß kein Haß und kein Fluch sie einengen oder untätig machen kann. Wie Röm. 12, so ist es auch gerade der 1 Thess.-Brief, der die allgemeine Menschenliebe vorschreibt (3, 12) und nachdrücklich gebietet, Böses mit Gutem zu vergelten, und zwar allen Menschen gegenüber. Und Paulus selbst hat mit seinem Leben solche Liebe im Sinne eines Affekts der Seele, einer starken Empfindung, lebendiger Tat bewiesen. Freilich zeigen sich bei Paulus schon Schranken. Das Rachegefühl wird zurückgedrängt nicht durch den alles überflutenden Strom der Liebe in ihrer schrankenlosen Gewalt, sondern durch den echt jüdischen Gedanken, daß Gott schon Rache nehmen wird (Röm. 12, 19). Weiter ist die Liebe bei ihm meistens schon stark gebunden an die Gemeinschaft der christlichen Brüder[1]). Die Liebe fühlt sich nicht immer gebunden an die Not, die nach Hilfe schreit, ganz gleich, ob in oder außer der Gemeinde, wie bei Jesus, sondern beschränkt sich sehr oft auf den Bruderkreis, wo man desselben Geistes ist. Und schließlich ist Gal. 5, 22 und 2 Kor. 6, 6 die Liebe nicht mehr die alles beherrschende Kraft, sondern eine Tugend neben anderen wie Freude, Friede, Langmut. Dies muß anerkannt werden, wenn auch betont sein soll, daß Paulus die Liebe in ihrer bei Jesus sich findenden Ursprünglichkeit noch kennt. Fassen wir zusammen: Welches ist die Eigenart der urchristlichen Liebe? Sie ist enthusiastisch-unbegrenzt, aktivistisch-sozial; sie ist die beherrschende Tugend, die alle übrigen sittlichen Forderungen in sich schließt und von sich aus erfüllt. Sie ist nicht etwas, das geboten wird, sondern ein aus erfahrener Gottesliebe freudig herausquellender Affekt der Seele. Sie ist

1) Röm. 12, 10 und 1 Thess. 4, 9 redet er von φιλαδελφία.

darum nicht nur Barmherzigkeit und Wohltun, sondern findet den höchsten Ausdruck im hingebenden Dienst. Sie gibt sich dem Menschen hin, weil sie seine Seele als etwas unendlich Wertvolles ansieht ohne Unterschied seiner sozialen Stellung.

Die Einschränkungen der Liebe, die bei Paulus in den ersten Anfängen zu beobachten sind, werden in der nachpaulinischen Briefliteratur immer stärker. Im Ephes. ist die Liebe im tiefsten Sinne als Opfer gefaßt (5, 2), zugleich gilt sie als die Tugend schlechthin (3, 17), aber sie ist eben doch eingeschränkt auf „alle Heiligen" (1, 15; 4, 2).

In den Pastoralbriefen, wo die Formel „Glaube und Liebe" sich häufig findet (1 Tim. 1, 14; 2, 15; 4, 12; 6, 11; 2 Tim. 1, 13; 2, 22; 3, 10; Tit. 2, 2), ist das Bezeichnende, daß die Liebe nicht mehr die ausschließliche sittliche Grundkraft, die Tugend schlechthin ist, sondern ein Werk in einer Reihe anderer christlicher Tugenden. Und die Liebeswerke, die gefordert werden, bestehen nicht in Leistungen, die über das Maß der einfachen Pflicht hinausgehen, sondern bei der diese Briefe kennzeichnenden Nüchternheit sind auch die Liebeswerke nichts anderes als Erfüllung der einfachsten häuslichen Pflichten (1 Tim. 2, 15; 3, 4; 5, 4; 8, 10). Vor allen Dingen haben die Briefe insofern einen engbegrenzten Liebesbegriff, als sie nichts mehr wissen von Feindesliebe. Die Lieblosigkeit, in der Tit. 3, 10 erklärt, man soll an die Ketzer nicht mehr als ein oder höchstens zwei Zurechtweisungen verschwenden, um sie dann dem Verderben zu überlassen, ist weit entfernt von der Höhe und Weite der Liebe Jesu.

Ähnlich steht es im Jakobusbrief. Auch hier ist das Liebesgebot nicht mehr die Erfüllung des ganzen Gesetzes, sondern neben die Liebe treten die anderen Gesetzesforderungen. Die Liebe ist, weil sie eine der Pflichten der Gesetzeserfüllung ist, vornehmlich Gerechtigkeit. Darum wird ihr auch die Frucht der Gerechtigkeit in Aussicht gestellt (3, 18). — Ebenso liegt es in den anderen katholischen Briefen. 1 Petr. 3, 8 ist die Brüderlichkeit eine Tugend neben Mitleid, Barmherzigkeit, Freundlichkeit. Besonders zu beachten ist, vornehmlich im 1. und 2 Petr. und Hebr., daß

statt ἀγάπη der Begriff φιλαδελφία eingesetzt ist (1 Petr. 1, 22; 3, 8; 2 Petr. 1, 7; Hebr. 13, 1). Schon in diesem Wechsel der Begriffe liegt angedeutet, daß ἀγάπη nicht mehr die Liebe von Mensch zu Mensch ist, sondern auf den Kreis der christlichen Bruderschaft beschränkt ist. Deutlich heißt es in diesem Sinne 1 Petr. 1, 22: „liebet einander von Herzen", und ganz bestimmt dann 1 Petr. 2, 17: „habt die Bruderschaft lieb", wie 1 Petr. 4, 8: „Pfleget vor allem die Liebe zueinander." Aus der Liebe zu den Menschen ist die Liebe zu den christlichen Brüdern geworden. Den übrigen Menschen gegenüber ist sie abgeschwächt zu der Forderung: „Ehret alle", d. h. also, was über die christliche Gemeinde hinausliegt, hat nur den Anspruch zu erheben, daß ihm Ehrerbietung widerfährt, nicht Liebe.

Am schroffsten ist diese Begrenzung der Liebe durchgeführt in den johanneischen Schriften. Gewiß ist es nicht zu leugnen, daß gerade Johannes eine wirklich urchristliche Innigkeit und Intensität der Liebe kennt. Das Liebesgebot ist für ihn der Zentralpunkt der Predigt Jesu. Die Liebe ist das eigentliche Erlebnis in der Johannesmystik: Gott liebt den Sohn (17, 24) und liebt auch die Welt so, daß er seinen Geliebten hingibt (3, 16). Wer an den Sohn glaubt, trägt in sich die Liebe Gottes (17, 26). Vater und Sohn wohnen in der Menschenseele, deren Liebe zu Gott wieder darin erkannt wird, daß sie seine Gebote halten, besonders das Gebot der Liebe (14, 15). Das ist der Kern der johanneischen Gottes- und Christusmystik in ihrer ganzen Kraft und Tiefe, die aber nicht nur Theorie, auch nicht nur Schwärmerei ist, sondern sich umsetzt in praktische Lebenshingabe an die Brüder. Das Liebesgebot ist das einzige Gebot (13, 34), es ist das Lebensgesetz der Christen (13, 34; 14, 15. 21; 15, 10; 1 Joh. 2, 3. 4. 7. 8; 3, 22 ff.; 4, 21; 5, 2 f.).

Die Liebe aber gilt nur in der christlichen Gemeinschaft. Weit weg ist man hier von der Bergpredigt und dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Sie ist hier so groß, wie Liebe nur sein kann, in Opfer und Dienst. „Was diese Liebe aber an Intensität gewonnen haben mag, das ist ihr an Extension verloren gegangen" (Weinel, Die Wirkung des Geistes und der Geister, 1899,

S. 151). Denn diese Liebe ist nicht nur Freiheit von der Welt, sondern sie trennt sich von der Welt als einer ihr wesensfremden Art. Sie überläßt die Welt ihrem Schicksal, ja verdammt sie. Die Welt, die Jesus und die Seinen haßt, wird ausdrücklich von der Fürbitte ausgeschlossen (17, 9), und die Juden, die Jesus töten und seine Anhänger aus der Synagoge stoßen (9, 22; 12, 42) und in den Tod jagen (16, 2), gelten als rettungslos verlorene Ausgeburt des Teufels (8, 44), von der Feindesliebe ist nichts zu spüren. — Blickt man in die Apokalypse hinein, so zeigt sie geradezu eine Virtuosität im Hassen. Sie berauscht sich an dem Gedanken, wie über die Feinde des Christentums gräßliche Strafen hereinbrechen (19, 2). So groß der Haß gegen die Welt ist, so energisch fordert sie innerhalb der Christenheit die Liebe in ihrer ganzen Größe als Selbstverleugnung (12, 11). Ebenso kennt der 1. Johanesbrief die Liebe als aktiven Willen (3, 18). Im Gegensatz zu aller spekulativen Gnosis betont er die praktische Seite der Gnosis. Die Gottesgemeinschaft offenbart sich nicht im Wissen, sondern bewährt sich in der Bruderliebe (2, 5; 4, 20).

Wie steht es nun mit der Liebe bei den apostolischen Vätern? Der 1. Clemensbrief spricht sehr oft von Liebe. Kap. 49 und 50 bringt er im Anschluß an 1 Kor. 13 und Ev. Joh., sowie 1 Joh. einen Lobpreis dieser Tugend, wobei das Wort *ἀγάπη* neunzehnmal vorkommt. Die Liebe ist ihm soziale Tat (21, 7; 33, 1). Ja sie ist als solche in ihrer höchsten Auswirkung erfaßt, als Opfer, wie sie Jesus bewiesen hat (49, 6). „Ihre Vollkommenheit kann man nicht ausreden" (50, 1). Gewiß ist ihm erlebte Gottesgemeinschaft Voraussetzung für die *ἀγάπη* (2, 1). Aber sie ist ihm nicht mehr die alles beherrschende Offenbarung des sittlichen Willens, sondern eine Tugend neben anderen Leistungen, wie Glaube, Buße, Enthaltsamkeit, Mäßigung, Geduld, Sanftmut, Gottesfurcht (62, 2). So hohe Töne der Verfasser auch anschlägt, die Liebe ist doch beschränkt auf den christlichen Bruderkreis (21, 7; 49, 50; 55, 5; 62, 2). So redet er auch 47, 5 und 48, 1 nicht von *ἀγάπη*, sondern von *φιλαδελφία*. — Auffallend wenig spricht von Liebe der Hirt des Hermas. Wo er sie er-

wähnt, ist sie eine Tugend neben Lauterkeit, Unschuld, Heiligkeit. Ihre hauptsächlichste Betätigung ist Almosengeben. Die Liebe ist hier nicht mehr Auswirkuug göttlichen Lebens, sondern Bedingung der Seligkeit, eine Leistung, durch die man sich die Seligkeit als Lohn verdient (sim. V, 3, 3; VI, 5, 5; VIII, 2, 5; 3, 5; 11, 1). Im übrigen bewegt sich diese Liebe im Rahmen der kleinen Gemeinschaft christlicher Brüder und Schwestern. — Im Barnabasbrief ist die Liebe auch nur eine Tugend neben Treue, Furcht, Ausdauer, Geduld, Heiligkeit, Gerechtigkeit, auch nur eine Leistung zur Sühnung eigner Sünde (19, 10). Wie B. seinen Lesern die Bedeutung des praktischen Christentums einschärfen will, so hat die von ihm geforderte Liebe durchaus aktiv-sozialen Charakter; sie ist Arbeit mit den Händen (19, 10), die dem Nächsten an allem Besitz Anteil gibt und nichts selbstisch als Eigentum ansieht. Diese Liebe offenbart auch wieder etwas von der ersten Glut. Das verrät sich daran, daß B. seine jüdische Vorlage „Du sollst keinen Menscheu hassen, gewisse mehr als Dein Leben lieben“ dahin abändert: „Du sollst deinen Nächsten mehr als dein Leben lieben“, also nicht nur gewisse, sondern schlechthin alle Menschen sollen Objekt dieser Liebe sein. Freilich ist nicht zu leugnen, daß 19, 8 die Liebe wieder auf den christlichen Bruder beschränkt ist, wenn sie damit begründet wird, daß wer mit einem die christlichen Heilsgüter teilt, auch an den irdischen Gütern teilhaben soll.

Noch stärker wirkt Jesu Auffassung von der Liebe in ihrem alles umspannenden unbegrenzten Umfang in der Didache nach. Die Gottes- und Nächstenliebe wird (1, 2) an den Anfang gestellt; sie erscheint also hier als das Grundgesetz im Leben, nicht nur als eine Tugend neben anderen. Wenn er auch die goldene Regel, der Matth. 7, 12 die positive Wendung gibt: „Alles, was ihr wollt, das euch die Leute tun, tut ihr ebenso ihnen“, in die negative Fassung kleidet, „alles, was du nicht willst, daß es dir geschehe, tue du auch nicht einem anderen“, so unterstreicht er anderseits die Forderung, die bis zur Feindesliebe geht, durch allerlei Zusätze, wo er schreibt: „Segnet, die euch fluchen, und betet für eure Feinde, ja fastet für eure Verfolger. Denn was für Gnade trägt es euch ein, wenn ihr liebt die euch lieben?

Tun das nicht auch die Heiden? Ihr aber liebt, die euch hassen, dann werdet ihr keinen Feind haben (1, 3)". Hier bricht die urchristliche Liebe in ihrer ganzen, alle Schranken niederreißenden Gewalt durch. Auch wo (2, 7) aus pädagogischen Gründen eine Abstufung vorgenommen wird, „du sollst keinen Menschen hassen, sondern die einen sollst du überführen, für die anderen beten, die dritten mehr lieben als deine Seele", steht keine bestimmte Einschränkung auf die Brüder und darf auch nicht eingetragen werden [1]). Daß dem Bruder gegenüber im Hinblick auf den gemeinsamen Glaubensbesitz die Liebe noch besonders eingeschärft wird, ändert nichts an der sonst hohen Auffassung der ἀγάπη. Ähnlich steht es in der Clemenshomilie. Das Bekenntnis zu Jesu soll in Werken abgelegt werden, unter denen die Liebe obenan steht (4, 3). Bei der Lebhaftigkeit des Gemeindebewußtseins ist die Liebe zunächst Bruderliebe (9, 6), aber die christliche Gemeinschaft ist nicht etwa die Grenze, die nicht überschritten werden darf; ausdrücklich wird betont, daß die Liebe erst den Beweis pneumatischer Kraft erbringt, wenn sie keine Ausnahme macht und sich an allen Menschen auswirkt. So heißt es 13, 4: „nicht ist es Gnade für euch, wenn ihr liebt, die euch lieben, sondern Gnade ist es für euch, wenn ihr eure Feinde und Hasser liebt — wenn sie das hören, bewundern sie das Übermaß von Güte."

Wie Ignatius, Syriens Bischof, mit dem feurigen Rhythmus seiner Poesie, mit seiner Entschiedenheit, mit dem Temperament seiner Seele in der Hitze der Enderwartung und des eigenen Todes, mit seiner Leidenschaft für Gott und seinen Herrn die sittlichen Forderungen auf einen den christlichen Grundanschauungen entsprechenden Ausdruck bringt, so ist es auch mit dem Liebesgebot. Die Liebe ist ihm mitsamt dem Glauben Anfang und Ziel des Lebens (Ephes. 15, 2), aber die Liebe ist doch eben die Hauptsache, die Liebe, die nicht nur schöne Worte macht, sondern soziale Tat ist gegenüber Witwen und Waisen, Bedrückten und Gebundenen, Hungernden und Dürstenden (Smyrn. 6, 2, vgl.

1) G. Hoennicke, Das Judenchristentum, 1908, S. 339.

Eph. 14, 2; 15, 1). Wie der Christ aus Gott geboren ist, durch Christus in Gemeinschaft mit Gott lebt, so ist sein Leben eben ein Leben in Liebe (Eph. 1, 1; 14, 1. Magn. 1, 2; 13, 1; Trall. 8, 1. Phil. 11, 2). Diese Gottesmystik ist der Impuls zur Liebe. Freilich wird stark betont, daß diese Liebe sich besonders „mit ungeteiltem Herzen" in der Gemeinschaft der Brüder auswirkt (Trall. 13, 2. Magn. 6, 2); aber ebenso weiß er, daß diese Liebe nicht haßt (Eph. 14, 2), und in Eph. 10 beschreibt er ausführlich die Liebe, wie sie ihre Reife in der Liebe zum Verfolger beweist [1]). Ihm gleicht auch Polykarp. Im Brief an die Philipper betont er stark, wie die Liebe Nachahmung der großen Liebe Jesu sein muß (8, 2) und läßt sie sich auch fürbittend für die Feinde auswirken (12, 3): „Betet für alle Heiligen. Betet auch für Könige und Gewalthaber und Fürsten, sowie für die, die euch verfolgen und hassen, und für die Feinde des Kreuzes."

Schon bei den apostolischen Vätern ist eine Verschiebung des Verständnisses der Liebe zu beobachten. Das echt urchristliche Bewußtsein, daß das Verbundensein mit Gott die Grundlage des Lebens in aktiver Liebe sein muß, ist zum Teil schon auffallend zurückgetreten. Zudem ist die Liebe ein Werk neben anderen geworden, ja auch schon eine Leistung, die Lohn erwartet; weiterhin ist die Liebe zum Teil beschränkt auf die Glaubensgemeinschaft. Trotzdem wird doch noch besonders von Barn., Did., II. Clem. und Ignatius die Liebe als Auswirkung der Gottesgemeinschaft und ebenso in ihrer alles beherrschenden Stellung und in ihrer alles überbietenden unbegrenzten Gewalt verstanden.

Stark wird die Liebe bei den Apologeten betont. Als auffallend ist anzumerken, daß Aristides von *ἀγάπη* oder *ἀγαπᾶν* überhaupt nicht spricht. Statt dessen redet er bezeichnenderweise von *εὐεργετεῖν*, Wohltaten erweisen. Es geht also nicht so sehr um den Willensimpuls zur Aktivität, sondern mehr um vereinzelte gute Werke. Dagegen kehrt die *ἀγάπη* besonders Justin hervor. Sie ist ihm der tätige, helfende, brüderliche Willensentschluß.

1) Das hat W. Bauer, Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen, ZThK. 27. Jahrg., 1917, S. 42 übersehen und wird darum Ign. nicht ganz gerecht.

Apol. 15 führt er ausdrücklich das Gebot der Feindesliebe an und betont, daß man das Seinige mit dem Bedürftigen teilen muß, ohne an eigenen Ruhm zu denken (vgl. auch Dial. 85, 7). In Dial. 93, 3 faßt er die ganze christliche Sittlichkeit im Doppelgebot der Liebe zusammen. Unter dem Nächsten versteht er alles, was Menschenantlitz trägt, menschlich empfindet und denkt. So schreibt er Dial. 93, 3 das schöne Wort: „Für den Menschen ist aber derjenige der Nächste, welcher gleich ihm empfindet und denkt, das ist der Mensch. Wer nun immer wieder, wie der Logos sagt, Gott den Herrn liebt, ... und den Nächsten wie sich selbst, dessen Religion ganz in dem zweifachen Dienst, dem Gottes und der Menschen, aufgeht, der dürfte wahrhaft gerecht sein." — Die Liebe, die nicht nur dem leiht, der den Christen leiht, sondern auch liebt den, der ihm Schmach zufügt und Übles nachredet, und für die betet, die ihm nach dem Leben trachten, zeichnet als Christentugend auch besonders noch Athenagoras (Apol. 11 und 12).

Verlassen wir jetzt das Urchristentum, so ändert sich wesentlich das Verständnis des Liebesgebotes in den bereits angedeuteten Richtungen. Die Moral der abendländischen Kirche in der Zeit ihrer Grundlegung wird hauptsächlich durch Tertullian, Cyprian, Lactanz vertreten. Für Tertullian ist das Prinzip der christlichen Moral der Wille Gottes, und zwar im Fortschritt seiner geschichtlichen Offenbarung, zuerst als Naturgesetz, dann als alttestamentliches und schließlich als Gebot Christi, ohne daß irgendein Widerspruch zwischen diesen drei Gesetzesarten gefunden wird. Das Christentum ist also ein neues Gesetz, Christus der neue Gesetzgeber. Die Liebe ist ihm Gabe Gottes, wie jede Tugend (de pat. 1), aber das verstärkt nur die Verpflichtung, sie als Leistung Gott darzubringen. Sie ist eben auch ein Deo satisfacere, ein Genugtun dem Rechtsanspruch Gottes, nicht mehr die freie, ursprüngliche Lebensoffenbarung, die sich auswirkt, weil sie einfach lebendig ist. Diese Liebe erfährt ihre wesentliche Ausprägung in dem Herausarbeiten ihrer Eigenart nach der Seite der Geduld. De pat. 12, wo er auf 1 Kor. 13 zurückgreift, fällt auf, daß er die passive Seite der Liebe allein betont und dabei immer ausführt, daß sie das alles sein kann, weil sie geduldig ist. Die Aktivität, die Liebe

zu schöpferischem, in die Weite gehendem Wirken fehlt Tertullian. Gewiß kann er schöne Worte finden, wie sich die Liebe im christlichen Kreis bewährt (Apol. 29), aber was man da liest, ist eben freundliches Wohltun an Unglücklichen, gut organisiert, aber nichts merkt man von frei und kühn sich auswirkender Gewalt der urchristlichen Zeit. Die Geduld der Liebe wird oft damit begründet, daß Gott schon Rache üben wird (de pat. 10), und dazu treten noch allerlei Nützlichkeitsgründe wie der, daß Ungeduld Unfälle bringt und dergleichen mehr. T. freilich weist oft genug auf das Jesusgebot der Feindesliebe hin (de pat. 6, ad Scapul. 1, de spect. 16, Apol. 31 u. o.), er nennt es principale praeceptum. Aber er selbst hat in der Art, wie er gegen die Häretiker vorgeht, die Liebe ganz vergessen. Da er je länger desto mehr das Prinzip der Absonderung von der heidnischen Gesellschaft vertritt, beschränkt sich in der Tat seine Liebe ganz auf den Kreis der Kirchenangehörigen, bzw. später seiner Gesinnungsgenossen. Seine Liebe ist nicht mehr die Erlösung für die Welt, kennt keine Universalität, ist nicht befreiende Tat, sie ist vom pharisäischen Richten überboten worden. Liebe, wie sie Jesus wollte, ist das nicht mehr. — In T.s Richtung geht noch weiter sein Schüler Cyprian. Bei ihm ist die caritas nicht ein Affekt der Seele, eine Gesamtwillensrichtung, es geht nicht um das Qualitative, sondern um das Quantitative der äußeren Leistung. Darum redet er wenig von der caritas, sondern viel lieber und öfters von den opera misericordiae (de op. 4), von den misericordiae merita (de op. 5), von den eleemosyna. Dazu ist ihm die Liebe vornehmlich auch patientia. Wenn er auch Matth. 5, 44 und Act. 7, 60 anführt, so ist die Liebe doch unter den quantitativen Gesichtspunkt der Einzelleistung gestellt, sie kann sich nicht verzehren und grenzenlos opfern. Und noch eins ist bezeichnend: die caritas ist ganz dem System von Leistung und Lohn eingefügt. Cyprian will gerechte Werke tun, um Gott Genugtuung zu leisten. Die Liebe ist ein Stück des individualistischen Moralismus. Das Sozial-Aktive ist verloren gegangen. Nicht die Freude am Mitmenschen macht sie mobil, nicht die Not des Nächsten ruft sie auf, sondern das Verlangen nach Sühnung eigener Sünden fordert gute Werke der Barmherzigkeit. — Lactanz zieht den Kreis derer,

die Nächste sind, weiter. Alle Menschen fallen darunter. Er beschreibt die Pflichten der Liebe ebenso negativ, z. B. daß man dem Nächsten nicht zufüge, was man selbst nicht will (ep. 55), wie er positiv mahnt, Hungernde zu speisen, Nackte zu bekleiden, Witwen und Waisen zu schützen, Kranke und Arme zu besuchen, Gefangene loszukaufen und dergleichen mehr. Freilich rechnet er dabei. Er tut es nicht aus innerem Zwang, sondern weil er weiß, daß Gott mit den Menschen so verfährt, wie jeder Mensch mit seinen Mitmenschen verfahren ist. Sodann hat der Mensch zu bedenken, daß ihm selbst zustoßen kann, was den Mitmenschen widerfahren ist. Bezeichnend für Lactanz ist, daß er nicht so sehr von dilectio oder caritas spricht, sondern von beneficentia, misericordia und besonders von humanitas; weiter ist charakteristisch, daß ihm die Tugend schlechthin nicht die Liebe ist, sondern die iustitia, die sich in humanitas, pietas und aequitas zerlegt. Die Liebe hat die beherrschende Stellung verloren, sie ist eine Unterabteilung der iustitia. Dazu schätzt er sie nicht als selbstverständliche Auswirkung, sondern nur als Mittel zu dem ganz hellenistisch gezeichneten Menschheitsziel der Unsterblichkeit.

Die Moral der alexandrinischen Theologie in der alten Kirche hat ihre hauptsächlichen Vertreter in Clemens Alexandrinus und Origenes. — Clemens hat mit die reinste Ausprägung der christlichen Ethik. Fragt man den Alexandriner, was das materielle Prinzip seiner Ethik ist, so nennt er verschiedene, teils der Botschaft Jesu, teils der Philosophie entnommene Prinzipien. Sehr oft und nachdrücklich stellt er die Liebe als umfassendes Gesetz auf. Wie Gott einer ist, so umfaßt eine summarische Lebensregel alle Gebote: „Wie ihr wollt, daß euch die Leute tun, so tut auch ihr ihnen." Wiederholt wird im Anschluß an Röm. 13, 8ff. ausgeführt, daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung sei (vgl. Str. IV, 3, § 10, 2f.; Quis dives, 27 und 28). Die Liebe hat ihren Ursprung in der Liebe Gottes zu den Menschen (Quis dives 27). Das Prinzip der Ehik ist also ein rein religiöses: die vom Glauben getragene Liebe. Sie reicht bis zur Feindesliebe (Päd. III, 12, § 92, 3). Daneben vertritt er aber oft genug den Gedanken, daß in der Erkenntnis der Anfang und die schöpferische Kraft alles,

sittlichen Handelns sei. In dem Zusammenhang ist ihm dann die Weisheit höchste Tugend. Nicht mehr heißt es wie Str. IV, 7, § 53, 1 *τελειοῖ δὲ ἡ ἀγάπη*, sondern er redet von der *ἀρχικωτάτη σοφία* Str. I, 5, § 31, 1. Von hier aus ist es gegeben, daß die Liebe nicht die einzig beherrschende Tugend ist. Wie er oft die philosophischen Kardinaltugenden aufzählt (Str. VII, 3, § 17, 3), so hat er (Quis dives 3) die Siebenzahl: Glaube, Liebe, Hoffnung, Erkenntnis, Sanftmut, Barmherzigkeit, Keuschheit. Dabei bleibt ihm die *ἀγάπη* allerdings die wichtigste. Von ihr rühmt er immer wieder in warmen Worten ihre freundliche, mildtätige, tragende und vergebende Art, die bis zur Feindesliebe fortschreitet, dem Herzstück des Christentums. Bei der *ἀγάπη*, die Clemens fordert, ist aber eins zu beachten: sie ist ihm ganz affektlos (Quis dives 27), wie Gott für Clemens *ἀπαθής* ist.

Des Clemens großer Nachfolger Origenes kann in hohen Tönen reden von den christlichen Tugenden, auch von der Liebe gegen die Brüder, ja gegen die Menschen überhaupt. Er feiert ihre Barmherzigkeit, die selbst vor dem Feind nicht halt macht (c. Cels. I, 5. 26. 31. 46; III, 29; II, 79; VIII, 31; De or. 28). Er rühmt freilich die vier antiken Kardinaltugenden auch als christlich (c. Cels. II, 79), läßt sie aber doch erst in der *ἀγάπη* zur rechten Verwirklichung kommen (c. Cels. II, 79), die auch für ihn bis zur Feindesliebe sich steigern muß (c. Cels. VIII, 35). Aber seine Liebe ist letztlich völlig uninteressiert am irdischen Leben. Nicht mehr die helfende Liebe ist das Kennzeichen des echten Christen, sondern „mehr als ein unnützer Knecht" ist man erst, wenn man zu dem Gebot etwas besonderes hinzufügt, auf Ehe verzichtet, Leid und Lust in Apathie überwindet und dergleichen mehr. So sind auch die Werke der Barmherzigkeit höchstens Leistungen, die sich der einzelne zur Kasteiung seines Leibes auferlegt. Über der Liebe steht die Askese. Nicht mehr die Liebe ist das Zeichen des vollkommenen Christen, sondern asketische Extraleistungen.

Die Liebe in der alten Kirche zeigt also auffallende Veränderungen ihres Wesens gegenüber dem Urchristentum. Sie sind dahin zusammenzufassen: **1.** Die Liebe ist aus ihrer beherrschenden Stellung gedrängt und eine Tugend neben anderen geworden, während sie

im Urchristentum die sittliche Lebensäußerung schlechthin war, aus der alle anderen Tugenden stammen. **2.** Die Liebe, die zuerst keine Schranke kennt, wird eingeengt, je länger, desto mehr auf den Kreis der christlichen Bruderschaft. **3.** Das ursprüngliche Verhältnis von Glaube und Liebe ist verloren gegangen, d. h. das Bewußtsein, daß das Verbundensein mit Gott die Grundlage des sittlichen Lebens, also auch der Quellpunkt der tätigen Liebe ist. Darum **4.** sie ist nicht mehr die ursprüngliche, unbegrenzte Kraft der Seele, sondern sie ist Erfüllung eines von außen an den Menschen herantretenden Gebotes, sie besteht in einzelnen Werken der Barmherzigkeit. **5.** Es fehlen alle starken Stimmungen, alle Willensimpulse, alle Affekte, sie ist ein Rechnen und Berechnen menschlicher Leistungen, die sich den Himmel verdienen wollen, oder eine stille Tugendübung, die sich durch Affektlosigkeit auszeichnet. **6.** Damit ist gegeben, daß das sozial-aktive Moment geschwunden ist und sie in individualistischem Moralismus aufgegangen ist. **7.** Zugleich tritt das intellektualistische Moment stärker hervor insofern, als die Liebe durch das Naturgesetz normiert und durch das Wissen als motiviert gedacht wird. **8.** Was die Liebe zu leisten hat, wird wesentlich negativ bestimmt. **9.** Zu den Motiven kommen allerlei Nützlichkeitsgründe.

Fragen wir nun: Worauf ist diese Veränderung zurückzuführen? Vornehmlich sind, wie eingangs schon bemerkt wurde, die ethischen Lehren abhängig vom Gottesbegriff. Die Wandlungen in der Gottesvorstellung bedingen wesentlich die Wandlungen im Wesen der Liebe. Im ersten Christentum steht im Mittelpunkt der Gedanke, daß Gott der Vater ist, und das einzig beherrschende Empfinden in seiner Stellung zur Welt und zu den Menschen ist Liebe. Langsam wird das anders. Die Selbstverständlichkeit und Sicherheit, mit der Jesus in der Liebe Gottes ausruht, ist bei Paulus schon abgeschwächt durch den Gedanken an die Gerechtigkeit Gottes, der Genüge geschehen muß. Späterhin tritt der Gedanke an Gott als den Vater mit seiner Liebe auffallend zurück. Schon 1 Clem. betont besonders die Heiligkeit und die Gerechtigkeit Gottes (33, 4; 35, 8; 58, 1; 59, 3). Im Hirten des Hermas ist Gott nicht mehr der Vater der Menschen, sondern der Herr Himmels und der

Erde. Und die Menschen sind nicht τέκνα θεοῦ, sondern seine δοῦλοι. Damit tritt wieder die Gerechtigkeit in erster Linie unter den Eigenschaften Gottes in den Vordergrund. Diese Gottesauffassung wird langsam die herrschende. Bei Tertullian z. B. verschwindet die benignitas ganz hinter der iustitia. Damit fällt die Sittlichkeit unter den Gesichtspunkt des Deo satisfacere. Wo das Verhältnis zu Gott so gefaßt wird, ist Gott nicht der Gebende, der sich Mitteilende, sondern der Fordernde, und die Liebe ist nicht mehr Offenbarung eines empfangenen neuen Lebens, sondern nichts anderes als eine der vielen Gott schuldigen Leistungen in Erfüllung seiner Gebote.

Es ist nicht zu verkennen, daß diese Gottesvorstellung und die daraus sich ergebende moralistische Auffassung der Liebe als eine Tugendübung neben anderen, als Erfüllung einer Gesetzesforderung jüdisches Erbe ist. Im Judentum ist die Gerechtigkeit der Hauptzug im Gottesbild, und so die Liebe eine der Leistungen, die der Fromme seinem Gott schuldet. Damit hängt zusammen, daß das Christentum ein von außen an die Menschen herangetretenes Gesetz geworden ist, zu dessen wichtigsten Geboten die Liebe gehört. Damit ist, genau so wie im Judentum, die Liebe eingespannt in den Rahmen von Leistung und Lohn. Wo der Gedanke an Gottes Liebe wieder stärker hervortritt, z. B. bei Clemens, erscheint die Liebe auch wieder in ihrer beherrschenden Stellung als des Gesetzes einzige Erfüllung. Aber freilich wird diese Auffassung durch andere Faktoren bei Clemens wieder gebrochen. Dazu kommt ein anderes Moment in der Gottesvorstellung, das nicht vom Judentum herrührt, sondern vom Hellenismus. Es findet sich schon bei den Apologeten, wird aber dann später immer stärker bei Lactanz, Clemens und Origenes. Schon die Apologeten betonen unter platonisch-stoischem Einfluß die Einheit und Einzigartigkeit Gottes als des Schöpfers der Welt. Er drückt kraft des Logos dem Kosmos den Stempel der Vernunft und Ordnung auf. Alle vernunftgemäßen Naturgesetze sind seine Offenbarung, die ihre Bekräftigung finden in der Verkündigung Jesu, die das neue Gesetz mit allen gültigen Ordnungen kundtut. Das von der Natur und Vernunft Gebotene deckt sich mit dem geoffenbarten Gesetz Gottes (Dial. 30. 28. 45. 67; Tert. de cor. mil. 4). So kommt auch von

dieser philosophischen Betrachtung her die Liebe unter den Gesichtspunkt des gegebenen Gesetzes und bekommt so einen intellektualistisch-moralistischen Zug. Aber der von der Philosophie ins Christentum eingetragene Gottesbegriff hat auch noch eine weitere Bedeutung. So warm die Stoa von Gott sprechen konnte und seine Fürsorge und Liebe schilderte, so war doch die spätere Philosophie dazu übergegangen, Gott immer mehr nach der Seite des Gegensatzes zum Menschlichen zu beschreiben, in seiner Überweltlichkeit zu schildern, nicht nur keine körperliche, sondern auch keine geistige Eigenschaft, weder Denken, noch Wollen, noch Tätigkeit sei ihm zuzuschreiben. Abhängig von dieser Betrachtung nennt auch Clemens Gott ἀπαθής und ἀνενδεής, d. h. leidenschaftslos und bedürfnislos. So verliert auch die von Gott geforderte Liebe alles Affektvolle, und damit ist schließlich auch gegeben, daß die Wirkungen der Liebe oft nur negativ beschrieben werden. Als der Dualismus zwischen Gott und Welt immer schroffer wurde, wurde die Liebe wie bei Origenes völlig uninteressiert am Diesseits.

So liegen in der durch jüdischen und später durch philosophischen Einfluß bedingten Wandlung der Gottesvorstellung die wichtigsten Gründe für die Änderung im Verständnis des Wesens der Liebe. Aber anderes kam noch hinzu. Im Judentum war die Liebe auf den Volks- und Glaubensgenossen beschränkt. Von dort kam diese Verengung ins Christentum. Als dann die Verfolgung der Christen zunahm, wurde dadurch dieser Zug zur Enge noch bestärkt. Ebenso ist es jüdisches Erbe, wenn die Liebe oft negativ beschrieben wird, ja die sogenannte goldene Regel negativ gefaßt wird, was aber später noch durch die hellenistische Fassung des Gottesglaubens begünstigt wurde. Das aus dem Judentum rührende Rechnen mit Leistungen hat schließlich der Liebe den sozial-aktivistischen Zug genommen und sie dem individualistischen Seligkeitsstreben eingeordnet. Auf das Konto des hellenistischen Intellektualismus ist es zu setzen, wenn bei Clemens als Motiv und Ursprung der Liebe das Wissen hingestellt wird. Nachwirkung der Moralphilosophie ist es, wenn Lactanz die Liebe als humanitas bezeichnet und als Mittel zur Unsterblichkeit ansieht. Hellenistisch ist schließlich auch das Nützlichkeitsstreben, das allenthalben dabei sich zeigt.

Mit den bisherigen Ausführungen ist schon angedeutet, daß das Gebot der Liebe nicht dem Christentum allein bekannt war. Das Judentum kennt es so gut wie das Heidentum. Jesus selbst holt sich das Gebot aus dem Alten Testament. Aus dem Judentum rührt auch die religiöse Begründung. Auch im Judentum ist die Liebe des Gesetzes Erfüllung (Luk. 10, 27), und rabbinische Weisheit ist es, „diejenigen, welche gedemütigt werden, aber nicht wieder demütigen, die ihre Schmähungen hören, aber nicht wieder schmähen, die aus Liebe (zu Gott) handeln und sich der Heimsuchungen freuen, über sie gilt: Die Gott lieben, sind wie der Aufgang der Sonne in der Pracht" (Gittin 36 b). Aber freilich, solche „Klänge hochgespannter Begeisterung sind eben doch selten" [1]). Die Liebe ist mehr Wohltun, eine Tugend im bunten Wirbel der langatmigen Tugendlisten. Es fehlt dem Judentum, was das Urchristentum hat: Der alle Grenzen und Schranken sprengende Heroismus, die starken Stimmungen und Impulse. Das Gebot der Liebe stammt aus dem Judentum. Neu aber ist die Energie, mit der sie hervorbricht, und in der sie grundlegende sittliche Tat ist.

Es ist ebensowenig zu verkennen, daß das Gebot der Nächstenliebe in der hellenistischen Philosophie hochgeachtet ist. In der stoischen Philosophie gehört die Menschenliebe zu den Grundzügen der Lehre; sie umspannt alle Menschen, den Sklaven ebenso wie den Fremden. Selbst das „Liebe deine Feinde" verkündet schon die stoische Schule (Epictet I, 22, 14; II, 12, 7). Wie hoch Epictet die Menschenliebe wertet, geht daraus hervor, daß er sich wünscht, bei der Ausübung eines solchen Werkes vom Tode ereilt zu werden. Daß er die schönsten Beweise dieser Liebe in der Vermittlung innerlichster Werte sieht, folgt aus seiner Hochschätzung der Stellung des Kynikers als alle überragend; denn der Beruf des Kynikers ist doch die sittliche Besserung des Menschen. So wird gesagt werden müssen, daß die Menschenliebe ihm auch, wie dem Urchristentum, die Krone aller sittlichen Leistung ist (vgl. Bonhöffer, Epictet und das Neue Testament, 1911, S. 380ff.). Doch die Herleitung ist eine total andere. In der Stoa sind die Grundgedanken des Kosmopolismus und der Humanität, einer allgemeinen

1) Bousset, Die Religion des Judentums², 1906, S. 489.

Verbrüderung und Versöhnung der Menschen ganz intellektualistisch begründet. Weil jeder Mensch als Intellekt ein Glied des vernünftigen Kosmos ist, jeder vermöge der Gemeinsamkeit des Logos an den Gütern der geistigen Kultur, der Bildung teilnehmen kann, ist er ein gleichzuachtendes Glied in der menschlichen Gesellschaft. Die Gemeinsamkeit des Logos schlingt das Band um die Menschheit. Das Urchristentum dagegen dringt auf den innersten Kern und wertet seine Willensrichtung als Ganzes, wertet nicht intellektualistisch, sondern rein religiös. Nicht herausgeboren aus dem Bewußtsein gemeinsamen Nutzens (Epictet I, 22, 13 f.; II, 22, 15, 24, 49), sondern geboren aus gemeinsam erfahrener Gottesliebe; nicht aus dem Glauben an die Kräfte menschlichen Intellekts, sondern aus dem enthusiastischen Bewußtsein, am Ende des Alten zu stehen und die Kräfte einer neuen Zeit und anderen Welt in sich zu spüren; nicht aus dem Glauben an die naturgegebene Verwandtschaft aller Menschen, sondern aus Ehrfurcht vor der unendlich wertvollen Seele des gotterlösten Bruders stammt diese Liebe. Diese religiöse Motivierung bringt es mit sich, daß, wie Bonhöffer (a. a. O. S 382) sagt, ein wärmerer Geist der Menschenliebe durch das Neue Testament weht als durch die Reden eines Epictet.

Nicht einen neuen Gedanken hat das Urchristentum mit der Forderung der Liebe in die Welt gebracht, sondern mit neuer Kraft wird diese allgemeine Forderung verwirklicht. Die Geistesgeschichte der Menschen bewegt sich aber auch nicht in erster Linie dadurch vorwärts, daß ganz neue Gedanken auftauchen, sondern daß durch starke Impulse mit alten Gedanken von neuem Ernst gemacht und sie mit heroischer Gewalt und dem hellen Feuer einer reinen Begeisterung verwirklicht werden. Das hat das Christentum getan. Es hat sich aber auch ergeben, wie diese erste Kraft erlahmte, wie das, was große, lebendige Glut der Seele war, oft flacher Moralismus, Rationalismus und Individualismus wurde. Wenn in der heutigen Not der Ruf nach mehr Liebe laut wird, dann darf es nur die Liebe so rein und lebendig sein, wie sie die erste christliche Zeit offenbarte. Sie zu verwirklichen, so leidenschaftlich groß, so ungebrochen schrankenlos, so freudig hingebend, das ist allein würdig der großen Not unserer Zeit.

3.

Wilhelm Müllensiefen
Pastor in Stresow bei Bad Schönfließ N. M.

Satan der θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, 2 Kor. 4, 4?

Martin Dibelius hat in seiner Abhandlung „Die Geisterwelt im Glauben des Paulus" auf S. 63 ff. die Stelle 2 Kor. 4, 3—4 zum Ausgangspunkt besonderer Aussagen über den Satan gemacht.

a. Die wichtigste dieser Aussagen liegt, worauf allerdings Dibelius nur flüchtig eingeht, meines Erachtens in dem Satz S. 64: Daß der Erzverderber „den Menschen die Augen blendet, daß das klare Evangelium ihnen verhüllt erscheint".

b. Worauf aber Dibelius besonders den Finger legt, ist dies (S. 66): „Dabei fällt uns auf, daß der Satan hier gar nicht innerhalb des Gegensatzes von gut und böse gedacht ist, daß er vielmehr seine Stelle in dem andern Gegensatz ‚vergehen — bestehen' innehat und zwar auf Seiten der Vergänglichkeit. Dieser Widerspruch zwischen dem Gedanken vom Gott dieses Äons und der eigentlichen, auf einem ethischen Dualismus beruhenden Satansvorstellung ist hier zu konstatieren" (vgl. S. 95: „hier Satan ohne ethisch dualistische Vorstellungen"), vgl. S. 191: triumphierend hat er es seinen Gegnern zugerufen: wenn ihr zum Satan

gehört, kann euer Reich nur von dieser Welt sein; dann ist sein Ende nahe, 2 Kor. 4, 3. 4.

c. S. 66: „Noch ein anderes Moment scheint nicht zum Glauben des Paulus zu stimmen: Der Ausdruck ‚Gott dieses Äons‘ befremdet uns im Munde des Mannes, für den es nur einen Gott gibt (1 Kor. 8, 4—6)“. Nach Dibelius ist (S. 115) ‚der Gott dieser Welt der Tod‘, „und dieser Name ist (S. 115 und S. 103 Anm.) auf den Satan nur übertragen.“ Auf S. 191 lesen wir: „Daß er in diesem Zusammenhang den Satan als ‚Gott dieser Welt‘ bezeichnet, ist sachgemäß, darf uns aber über die im Namen liegende Kombination mit griechischem Dualismus nicht täuschen“ (vgl. b).

Dibelius gibt auf S. 67 ohne weiteres zu: „So bietet die Stelle einige auf den ersten Blick rätselhafte Probleme und erweckt den Eindruck, als ob hier Vorstellungen zusammengebracht seien, die ihrer Natur nach nicht zueinander gehören.“

Die größte Schwierigkeit, die aber Dibelius anscheinend nicht als Schwierigkeit empfindet, ist für mich der unter a angeführte Satz, daß der Satan den Menschen die Augen blendet. Sollte Paulus dies Blindmachen hier dem Satan zuschreiben, während er es doch sonst Gott zuschreibt?! Kann Gottes Tun zugleich des Teufels Tun sein?! Es sei nur erinnert an 2 Kor 3, 14 *ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν* in Verbindung mit Röm. 11, 8 *ἐπωρώθησαν . . . ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν* (vgl. auch Röm. 9).

Diese Schwierigkeit und die anderen „rätselhaften Probleme“ lösen sich mir durch eine andere Übersetzung dieser Stelle. Die von mir im folgenden vorgeschlagene Übersetzung erscheint mir aber nicht nur inhaltlich sachgemäß, sondern auch grammatisch durchaus möglich.

Es gibt eine ganze Reihe neutestamentlicher Stellen, die wir ohne weiteres richtig übersetzen, ohne an der auffallenden Stellung der Worte großen Anstoß zu nehmen: z. B. Jak. 3, 3: *εἰ τῶν ἵππων τοὺς χαλινοὺς εἰς τὰ στόματα βάλλομεν* übersetzen wir nicht: „Wenn wir der Pferde Zügel in die Mäuler legen“, sondern „wenn wir die Zügel in die Mäuler der Pferde legen“. (Weizsäcker: „Wenn wir den Pferden die Zügel in den Mund legen“.)

Ev. Joh. 9, 6: ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν εἰς τοὺς ὀφθαλμούς übersetzen wir „er strich den Teig auf seine Augen".

Dahin gehören auch folgende für 2 Kor. 4, 4 bedeutsame Stellen:

Acta 4, 33: ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ τῆς ἀναστάσεως. Weizsäcker übersetzt: „Gaben die Apostel das Zeugnis von der Auferstehung des Herrn Jesus".

1 Petr. 3, 21: σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου wird widerspruchslos übersetzt, als ob dastände: ἀπόθεσις ῥύπου σαρκός.

Apokal. 7, 17: ζωῆς πηγὰς ὑδάτων ist ebenfalls fraglos zu übersetzen, als ob dastände: πηγὰς ὑδάτων ζωῆς. — Nicht anders ist es nun mit

Ephes. 1, 17. Hinter ὁ θεός ist ein Komma zu setzen und das folgende τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ πατὴρ τῆς δόξης ist zu übersetzen, als ob dastände: ὁ πατὴρ τῆς δόξης τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Wie Gott der Vater der δόξα Jesu Christi ist, wird V. 19 ff. näher ausgeführt. Außerdem wäre bei der gewöhnlichen Übersetzung der Ausdruck: ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ein paulinisches ἅπαξ λεγόμενον, ebenso wie der Ausdruck θεός für den Satan.

Endlich ist Jak. 2, 1: τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης zu übersetzen: Den Glauben an die Herrlichkeit unseres Herrn Jesu Christi, was sachlich dem nicht schwer fällt, der eben 2 Kor. 4, 4 vom εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ gelesen hat.

Ich gebe eine übersichtliche Zusammenstellung der bisher angeführten in Frage kommenden Stellen (schicke nur noch voraus, daß Acta 4, 33 ebenso gut stehen könnte: τοῦ κυρίου Ἰησοῦ τὸ μαρτύριον τῆς ἀναστάσεως und Jak. 2, 1 τοῦ κυρίου ἡμῶν Ι. Χρ. τὴν πίστιν τῆς δόξης):

1 Petr. 3, 21	σαρκός	ἀπόθεσις	ῥύπου
Apok. 7, 17	ζωῆς	πηγάς	ὑδάτων
Ephes. 1, 17	τοῦ κυρίου	ὁ πατήρ	τῆς δόξης
Act. 4, 33 (in Umstellung)	τοῦ κυρίου	τὸ μαρτύριον	τῆς ἀναστάσεως
Jak. 2, 1	τοῦ κυρίου	τὴν πίστιν	τῆς δόξης

Man stelle nun darunter die strittige Stelle

2 Kor. 4, 4: τοῦ αἰῶνος τούτου τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων

Es hat offenbar gar keine Schwierigkeit zu übersetzen: die Sinne der Ungläubigen dieses Äons. Daß die ἄπιστοι mit dem αἰὼν οὗτος verknüpft sind, liegt nahe; ich erinnere nur an die σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου (τοῦ κόσμου τούτου) (die σοφία das große Hindernis für das πιστεύειν!). Daß hart neben ὁ θεός der Ausdruck „τοῦ αἰῶνος τούτου" steht, empfinde ich als beabsichtigt, stellt doch mehrfach Paulus ὁ θεός und ὁ αἰὼν οὗτος gegenüber z. B. 1 Kor. 2, 6—7 (vgl. 1, 20) ἡ σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου — θεοῦ σοφία.

Wird die hier vorgeführte Übersetzung als sachlich befriedigend und all die Schwierigkeiten beseitigend und als grammatisch möglich anerkannt, so gilt es, diese Übersetzung, wie sie bereits (nach Meyer) Iren. (Haer 4, 48) Orig. Tertull. (c. Marc. 4, 11) Chrys. August. (adv. leg. 2, 7. 8) Oecum. Theodoret Theophyl. „im Interesse gegen den Dualismus der Marcioniten und Manichäer" hatten, die τοῦ αἰῶνος τούτου mit τῶν ἀπίστων verbanden (infidelium hujus saeculi), nicht nur als „von geschichtlichem Interesse" mit Meyer und Heinrici, sondern als zu Recht bestehend anzusehen; dann sind allerdings auch alle an die gewöhnliche Übersetzung sich anschließenden Aussagen hinfällig und Paulus redet hier nicht vom Teufel, sondern von Gott.

4.

D. Dr. Karl Schornbaum
Dekan in Roth bei Nürnberg.

Zum Briefwechsel des Georg Karg

In den Analecta Lutherana, Theologische Studien und Kritiken 1913, hat Kawerau S. 134 ff. den Brief eines gewissen Bartholomäus Bergner vom 23. Februar 1546 an den damaligen Pfarrer zu Öttingen, Georg Karg, über den Tod Luthers abgedruckt. Die der Kirchenbibliotbek zu Neustadt a. A. gehörigen, jetzt im Germanischen Museum zu Nürnberg verwahrten Briefe enthalten noch einen anderen Brief Bergners an Karg aus dem gleichen Jahre, welcher unten abgedruckt sein soll. Auf dem Brief hat Karg gleich seine Antwort konzipiert. Ist der Brief auch minder interessant als der von Kawerau mitgeteilte, so ist er doch auch der Veröffentlichung wert.

Meusel, der zuerst im hist. liter. statistischen Magazin I (Zürich 1802), S. 216 ff. auf jene Briefe aufmerksam machte, entnahm aus dem unten abgedruckten Schreiben seine Notizen über Bergner. Er scheint aber zuviel herausgelesen zu haben. Aber die Antwort Kargs erklärt wohl, warum nur der Bruder des Barth. Bergner, Joh. Bergner, am 15. Mai 1545 in Wittenberg immatrikuliert wurde.

Barth. Bergner an Georg Karg
11. Januar 1546

S. P. D. Quod tardius ad te scribo, quam volebas et tua erga me merita postulant, id nulla de causa factum esse existimabis quam propter negociorum, quibus te implicatum esse cognovi, varietatem. Cum enim magnos labores in gubernatione ecclesiae sustineas, nolui meis litteris negocia magis necessaria impedire. Spero igitur, te mihi veniam daturum, siquidem justa et idonea excusatione utor. Ut autem alias inter alia soleo te certiorem facere de statu rerum mearum, ita nunc quoque nihil aliud in mentem venit, quod magis scriptu lectuve dignum putem. Sicut enim de suis quisque rebus verba facit, ita ego studiorum meorum et frequentissime et libentissime mentionem facio. Scias ergo, me una cum praeceptoribus nostris dei gratia bene valere et in summa tranquillitate nunc omnia esse. Quare vehementer doleo, mihi gemitus et verba deesse, quibus deo gratitudinem declarem et infinitam atque immensam ipsius bonitatem celebrare possim. Semper nam ut omnium ita meorum quoque studiorum rationem habuit. Nam mortuis meis parentibus, quibus deus propitius esse dignetur, cum neminem, ut scis, haberem, a quo meae vitae, meis studiis consuleretur ac provideretur, inventi sunt tandem aliqui, meam inopiam et miseriam q[ui] sublevare conarentur. Praecipue vero post ... et in te omnis spes nostra reposita erat. Haec ob eam causam recenseo, ut tua beneficia, q[uae] pene innumerabilia sunt, semper ante oculos versentur nec ulla unquam aetate ex animo de[ripi]antur. Cum itaque semper necessaria meis studiis deus suppeditaverit, perficiam profecto, quantum labore et industria consequi possum, ne mihi ipse defuisse videar. Inprimis autem operam dabo, ne tantum nomine sed re ipsa studiosus perhibear, praesertim cum videam in scholis multos ita versari ut cives inutiles, de quibus eleganter Euripides dixit

ἁρμὸς πονηρὸς ὥσπερ ἐν ξύλῳ παγεὶς
Λόγῳ πολίτης ἐστὶ τοῖς ἐργοῖσιν οὐ.

Porro absit, ut quicquam vel de ingenio meo, quod certe mediocre contigit, vel de diligentia, quae perquam exigua est, praedicem. Tantum polliceor, quantum confido me auxilio dei et mediocri diligentia consequi posse.

Etsi videor mihi maxime obtemperare huic praecepto: non emendum esse, quod opus, sed quod necessarium est, tamen plus jam pecuniae consumpsi, quam volebam. Itaque reliquiae patrimonii per aestatem mihi non sufficient. Frater aegre per septimanam 6 g. se sustentat. Est nam magna caritas annonae.

D. Georgius Major et Doctor Zoch juris peritus 5 idus Januarii una cum consiliariis electoris Viteberga ad comitia profecti sunt. Dominus Philippus Melanchthon adhuc domi est, sed propediem, ut ajunt, eos secuturus est *).

Haec breviter scribere libuit, ut iterum testimonium aliquod studiorum meorum et observantiae erga te meae extaret, quem ut alterum parentem et observare et diligere debeo.

Tuae familiae et sorori meae nomine meo salutem dices. Valetudinem tuam cura diligenter. Vale perpetuo in Christo. Datae Vitebergae. 3 Idus Januarii anno a nato Christo 1546

Bartholomaeus Bergner
filius T. obediens.

Adresse: Praestanti eruditione et eximia in pietate praedito viro domino M. Georgio Carg parocho Otingensis ecclesiae parenti suo carissimo.

Oting im Riess.

*) Am Rand: Haec cum ante matutinam contionem scripsissem, D. Phil. Melanchthon sub concione discessit, priusquam autem abiret, ingrediebatur templum et omnibus doctoribus ac professoribus valedicabat [1]).

1) Carl Schmidt, Philipp Melanchthon. Elberfeld 1861, S. 445.

Karg an Barth. Bergner.

1546.

Legi litteras vestras, quae datae sunt 3 Idus Januarii redditae vero 3 Idus Februarii (11./II), quibus ambos vos recte valere et mei studiosos esse non sine magna animi laetitia idque causa vestra intellexi. Optarim autem vobis omnia ex animi sententia succedere. Quod quidem cum nemini quantumvis sacro contingat, vos certe tanto aequiore animo convenit ferre quamcumque fortunam, quanto melius vobis coelestis noster pater, quid fieri oporteat, novit. De munusculis certiores vos reddent litterae per Maximilianum Kreuterum missae. Mirum vero nil te (Bartholom. dico) de procuranda mittenda pecunia scribere. Ego certe, quamvis numerata quodammodo sit pecunia, tamen nemini prius committam, quam tu postremo jusseris. Et velim sane tuum te mihi de iustituenda in posterum vita consilium perscribere. Ceterum te hortor, ut literaturae etiam aliquam curam impendas et fratris manum imitari atque exprimere coneris. Nec vero te ipse jactes vana spe velim. Oblitae sunt tui aulicae, et Anna, quae consanguinea, discessit, quae marito suo subdita in urbe Barreit habitat.

5.

D. Karl Bauer
Privatdozent in Münster (Westf.)

Zur Jugendgeschichte von Ferdinand Christian Baur (1805—1807)

(Mit Benutzung der Akten des ev.-theol. Seminars in Blaubeuren.)

Die Notiz, mit der jede Biographie Baurs zu beginnen pflegt, daß er nämlich am 21. Juni 1792 in Schmiden bei Cannstatt geboren sei, trägt nichts bei zu unserer Kenntnis von dem inneren Werden des Begründers der Tübinger Schule. Erst mit dem Jahre 1800, in welchem sein Vater als Spezialsuperintendent nach Blaubeuren bei Ulm übersiedelte, betreten wir festeren Boden. Es sei versucht, kurz zusammenzustellen, was über seine Schuljahre in dieser Stadt sich durch aktenmäßige Nachforschungen hat feststellen lassen.

W. Dilthey[1]) hat noch gefragt, wer etwas von jener kleinen Stadt wisse, und er hat gemeint, die Lücke unseres Wissens durch ein Spiel seiner Phantasie ausfüllen zu sollen: „Stieg der Knabe zu den Bergen empor, erreichte die Wälder: wie kräftig mußten dann die schroffen, kühnen Felsen zu dem jugendlichen Sinne reden!

1) Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, IV. Band, S. 405.

Da fließt die Blau aus einem kleinen, wie in Ultramarinfarbe tiefglänzenden See, und in den Trümmern der Burg, die über Wald und Felsenzacken in das stille Blautal hinabsah, umwehte die jugendliche Seele der Geist einer kraftvolleren Vorzeit." So unbekannt ist die Stadt doch nicht, in deren Hochaltar wir eines der wertvollsten Denkmäler der älteren deutschen Kunst besitzen, in welcher einst der Dichter Schubart auf so tückische Weise verhaftet worden ist, die uns Mörike mit seinem Märchen von der schönen Lau so lieb gemacht hat. Das Naturempfinden aber bewegte sich vor hundert Jahren in ganz anderer Richtung: „So sehr auch das Tal, in welchem die Stadt liegt, angebaut ist, so machen doch die steinigten Umgebungen auf den Menschen einen unangenehmen Eindruck; denn überall trifft der Blick auf kleine, tote Steinmassen; Alles ist rauh, wild und leblos, selbst die Ruinen der Bergschlösser geben diesen Gegenständen einen traurigen Relief. Nur die Industrie regsamer und frugaler Menschen konnte hier im Tale der Natur ein Lächeln abgewinnen; denn sonst starrt sie hier tot und kalt einem allenthalben entgegen, und ein innerlicher Schauder bemeistert sich unser, wenn man die colossalen Steinmassen lange ansieht, von denen kein Laut eines lebenden Geschöpfs uns entgegen schallt und wo weder ein Baum noch ein Grashalm grünen kann[1])." Wenn sich die Geschwister noch nach Jahrzehnten des finsteren Wesens erinnerten, das sie in den Blaubeurer Heimatjahren von dem ältesten Bruder zurückscheuchte[2]), so möchte man geneigt sein, hier eine Rückwirkung der Landschaft auf den Charakter zu vermuten.

Nachdem der Knabe bis zu seinem vierzehnten Lebensjahr von seinem Vater unterrichtet worden war, vertauschte er, um seine wissenschaftliche Ausbildung in der landesüblichen Weise fortzusetzen, das altertümliche Dekanathaus mit dem ehemaligen Kloster

---

1) Neueste Länder- und Völkerkunde. Ein geograph. Lesebuch für alle Stände. 12. Band. Baiern und Würtemberg. Neue, unveränderte Ausgabe. Mit Charten und Kupfern. Prag 1820. Das Königreich Würtemberg. Erste Abteilung, S. 209.

2) Ed. Zeller, Vorträge und Abhandlungen geschichtl. Inhalts. I. (2. Aufl.), S. 394.

der Stadt, in welchem seit der Reformation eines der sogenannten niederen Seminare Württembergs untergebracht war[1]). Die Ausbildung hier erstreckte sich über die beiden Jahre 1805 bis 1807. Dann wurden die siebzehn Zöglinge, neben denen auch einige Hospitanten an den Kursen teilnahmen, nach Maulbronn überwiesen, von wo sie nach abermals zwei Jahren zur Universität entlassen wurden.

Das Seminar stand unter kirchlicher Aufsicht und Leitung. An der Spitze stand ein Prälat, dem zwei Professoren zur Seite standen. Repetenten, wie sie bald darauf gleichfalls angestellt wurden, gab es damals noch nicht. Prälat war M. Heinrich David Cleß, — wenn den Angaben von Max Eyth[2]) im „Schneider von Ulm" zu trauen ist, ein „fetter, kleiner, apathischer Mann, der die Jungen aus seinen dünngeschlitzten Augen über die Brille hinweg mit erkünstelter Strenge ansah" und mit hocherhobenem Kopf zu gehen pflegte, „um auf etwas herabsehen zu können". Als Professoren fungierten M. Johann Friedrich Wurm (geb. 19. Januar 1760) und M. Christian David Alexander Heermann (geb. 5. März 1777).

Für den Geist des Seminars ist die Aufgabe bezeichnend, die der „Präsul" Cleß bei der Prüfung am 16. und 17. März 1807 seine Schüler ins Lateinische, Griechische und Hebräische übersetzen ließ. Die „Übersetzung des Thematis ins Hebräische, wie sie hintennach mit den Zöglingen vom Prälaten verfaßt worden ist", befindet sich noch in den Akten des Seminars. Die Aufgabe lautet:

„Ein Lehrer des Evangeliums, der die Wahrheiten des Christentums so vortragen will, daß er bei eigener Überzeugung auch die Belehrung und Überzeugung anderer bewirken möge, — muß schlechterdings die Bücher, worin diese Wahrheiten enthalten sind, zu verstehen und sich in die Denkart des hohen Altertums, aus

1) Näheres hierüber in: Zur Jahrhundertfeier des ev.=theol. Seminars in Blaubeuren. Den ehemaligen Zöglingen und Lehrern gewidmet von Ephorus Dr. H. Planck. 1917. Buchdruckerei Hans Baur, Blaubeuren.

2) Max Eyth bekam, wie mir Herr Ephorus Dr Planck mitteilt, dadurch, daß sein Vater (seit 1868) Ephorus in Blaubeuren war, auch Einblick in die Seminarakten. Was er aber daraus entnahm, hat er mit soviel Freiheit behandelt, daß Dichtung und Wahrheit kaum mehr zu scheiden sind.

welchem ein wichtiger Teil derselben auf uns gekommen ist, zu versezen im stande seyn. Wie könte nun dieses statt finden, wie könte er in den Sinn dieser Schriften eindringen, wenn er der Sprachen nicht kundig wäre, in welchen sie geschrieben sind? Schriften, die der ReligionsLehrer als Schriften von göttlichem Ansehen andern erklären, deren wahren Sinn er für die Erkenntnis und Gesinnungen, für das Verhalten und für die theuersten Hoffnungen seiner Zuhörer benuzen soll, — sezen es als unumgängliche Pflicht für ihn voraus, daß er seine VorbereitungsJahre auf das Studium der Sprachen, worinn sie verfaßt sind, mit Eiffer und Treue verwende und sich für den Eintritt in seine künftige Bestimmung so viele Kentnis derselben erwerbe, als theils zur Erklärung dieser heiligen Bücher theils zur Beurtheilung der Auslegungen nötig ist, welche von andern aufgestellt und behauptet werden. Hat er aber auch sein Amt wirklich angetretten und sich zu gewissenhafter Führung desselben verpflichtet, so muß er sich nicht nur in dieser Fertigkeit erhalten, sondern sie auch erhöhen und zu erweitern suchen, weil nicht nur das Sprach-Studium von Zeit zu Zeit durch nüzliche Entdeckungen neue Fortschritte macht, sondern auch die Einsichten und Geschiklichkeiten jedes Menschen eines steten Fortgangs fähig sind, folglich auch keine Wissenschaft jemals völlig beendigt werden kan."

Es war eine politisch tiefbewegte Zeit, welche die Promotion [2]) des jungen Baur sogleich in ihrem ersten Wintersemester durchlebte. Die kriegerischen Wirren drohten auch Württemberg und die Gegend von Blaubeuren eine Zeitlang in Mitleidenschaft zu ziehen. Doch ging die Gefahr bald glücklich vorüber. In die Lage jener Wochen und die Gefühle und Stimmungen, die sie auslöste, versetzt uns recht lebhaft die Ansprache, welche M. Cleß seinen Prüfungsarbeiten am 25. März 1806 vorausschickte:

„Wenn wir auf die Ersten sechs Monate, welche sie, liebsten Jünglinge! in der hiesigen Klosterschule allernächst beendigen, mit einiger Achtsamkeit zurükbliken: so werden wir denkwürdige Spuren der göttlichen Obhut und Schohnung entdeken, die sich in diesem

1) Promotion ist die Bezeichnung für die Altersgenossen, welche zusammen in ein Seminar eintreten.

Zeitraume an uns verherrlichet haben. Voll ängstlicher Besorgnisse lieferten sie ihre lieben Eltern in diese Schule ein, da die Wege, welche hieher führen, mit Kriegsvölkern und Kriegsgeräthschaft bedekt, und die nahgelegene Gegend bereits Schauplaz eines heftigen und blutigen Kriegs geworden, dessen drükende und alles zermalmende Lasten jeden nur ersinnlichen Jammer befürchten ließen. Und doch ist dieses furchtbare Gewitter, das sich über uns zusammengezogen hatte, so schnell und unschädlich vorübergegangen! Gott schenkte uns nicht nur unter dem Geklirre der Waffen und unter dem Getümmel versammelter Kriegsschaaren, gleich als im Schoose des Friedens, Tage der Ruhe, die wir ununterbrochen auf den Zwek unserer Bestimmung anwenden konten, sondern wandte auch von unsern Mitbürgern in hiesiger Gegend die niederdrükende Lasten und schauerliche Gefahren, von welchen sie bedroht waren, durch solche schleinige und unvermuthete Ereignisse ab, die alles menschliche Denken, ja alle, auch die kühnste Erwartungen des Leichtsinns, der Anmasung und der Sicherheit überstiegen haben. Ihme seye unser herzlichster Dank unter demüthigster Lobpreisung geweihet; denn Er hat es gethan!"

Der Unterricht, welcher hiernach seinen ungestörten Verlauf nahm und nur Ende 1806 durch einen längeren Aufenthalt des Prälaten in Stuttgart eine Störung erfuhr, war unter die drei Lehrkräfte in folgender Weise verteilt:

Wurm behandelte in öffentlichen Lektionen Griechisch, Latein, Poetik und Rhetorik, in Privatlektionen Arithmetik und lateinisch-griechische Grammatik. Gelesen wurde im Griechischen Xenophons Cyropädie, im Lateinischen Cäsars Gallischer Krieg, in der Poetik nebeneinander Ovids Tristien und Vergils Aeneis, in der Rhetorik Ernestis Init. Rhet., sowie einige Reden Ciceros. Die Mathematik[1]) begann mit der Arithmetik, und zwar mit ganzen und gebrochenen Zahlen. Dann kam Algebra mit Gleichungen ersten und zweiten Grades. Weiter folgten Proportionen und arithmetische und geometrische Reihen, sowie Kapitel der Algebra, worauf der erste

1) Sie war erst durch eine Verfügung des Oberstudiendirektors und Prälaten Süskind vom 11. Oktober 1806 unter die Gegenstände der feierlichen Prüfung aufgenommen worden.

Teil aus dem Lorenzschen Grundriß der reinen Mathematik den Schluß machte, der dem ersten Buch von Euklids Elementen entsprach.

Heermann erteilte in öffentlichen Lektionen Unterricht in Hebräisch, Latein, Geschichte und Philosophie. In Privatlektionen trieb er lateinische Lektüre und im ersten Jahr auch noch lateinische Grammatik (im Anschluß an Bröder) mit Stilübungen. Im Hebräischen ließ er die Samuelsbücher und Jeremia, im Lateinischen Livius nach der Chrestomathie von Bauer lesen. Die Geschichte war auf die vier Semester in der Weise verteilt, daß ein erster Teil von Anbeginn der Welt bis auf Augustus reichte, der zweite Teil die Betrachtung bis auf Mohammed fortführte, während der dritte Teil den Zeitraum bis Columbus umfaßte und der vierte Teil die Hauptlinien der Entwicklung bis auf die Gegenwart zog. Die Philosophie behandelte im ersten Jahr die Psychologie, im zweiten die Logik. Gerne wüßten wir, in welchem Sinne diese Disziplinen erörtert wurden. Indessen fehlen uns hierüber unmittelbare Zeugnisse. Wir wissen nur, daß vor Heermann diese Fächer von Professor Braftberger vertreten worden waren, der gegen Kant geschrieben und selbst bei Kantianern sich Achtung erworben hatte [1]). Da nun nicht anzunehmen ist, daß Heermann gerade den entgegengesetzten Standpunkt wie sein Vorgänger vertrat, so dürfen wir als feststehend ansehen, daß die Ablehnung Kants, die dem jungen Baur von seinem Vater her bereits nahe lag [2]), in der Klosterschule keine Revision oder Korrektur erfuhr. Die lateinische Privatlektüre erstreckte sich im ersten Jahr auf Ciceros Laelius de senectute, Paradoxa und Somnium Scipionis, im zweiten Jahr auf die Tuskulanen, womit freilich Heermann bereits dem Studienplan von Maulbronn vorgriff, so daß er seine Wahl am Schlusse des Schuljahrs noch besonders begründen mußte.

Dem Prälaten Cleß lag vor allem die Erteilung des Religionsunterrichtes und die Einführung in das Verständnis des biblischen Urtextes ob.

1) K. Klüpfel, Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen. (1849.) S. 209.

2) K. Bauer, Die geistige Heimat F. Chr. Baurs. Ztschr. f. Theol. u. Kirche. N. Folge 4, S. 63—73.

Der ersteren Aufgabe war der Sonntagmorgen (8—9 Uhr), außerdem freie Stunden in der Woche gewidmet. Im ersten Winter diente die Religionsstunde als Konfirmandenunterricht, ebenso die erste Nachmittagstunde nach dem Essen. Dann folgte um 1 (bzw. ½2) Uhr Besuch der Abendkirche, an deren Stelle, wenn sie ausfiel, in den beiden ersten Semestern eine zweite Religionsstunde, im dritten und vierten Semester eine von den Seminaristen der Reihe nach zu haltende Vesper trat mit kurzen Vorreden, die zuvor von dem Prälaten durchgesehen und auf seinem Studierzimmer abgelegt wurden. Daran schloß sich im letzten Semester eine Katechisation, in der die beiden Professoren miteinander abwechselten. Auch die Stunde (4 oder ½5—6 Uhr) vor dem Abendessen war der religiösen Unterweisung vorbehalten. Hier wurde entweder die Predigt wiederholt, erläutert und angewendet, oder ein anderer Gegenstand christlicher Erbauung besprochen. Nach der Abendrekreation wurden in der sogenannten Lukubrationsstunde (7—8 oder ½9 Uhr) die beiden Psalmen, welche die Woche über bei den Morgen- und Abendgebeten vorgelesen wurden, nach dem Grundtext erklärt; später kamen die Sprüche, der Prediger und einige kleine Propheten an die Reihe; auch neue Chorsprüche und -Lieder wurden in dieser Stunde, so oft es nötig war, teils vorgeschrieben, teils erklärt. Beschlossen wurde der Tag mit Gebet und Gesang.

In gleicher Weise wie am Sonntag verliefen die Abendandachten (die sogenannten preces) auch an den Werktagen. Am Samstagabend sang man zum Schluß gern das Kyrie eleison. Eine Betstunde fand außerdem am Mittwoch (½11—11 Uhr) statt.

Zur grammatisch-philologischen Erklärung des griechischen Neuen Testamentes leitete Cleß an, indem er den Text übersetzen ließ, ihn mit praktischen Anmerkungen begleitete „zur Anwendung auf Geist, Herz und Leben" und jeden Abschnitt noch einmal in einer möglichst reinen und erläuternden Übersetzung vorlas. Das Pensum jeder Stunde wurde das nächstemal wiederholt. Auf Wortsinn, Sprachgebrauch, Formenlehre, hellenistische Idiotismen u. ä. wurde genau Rücksicht genommen. In dieser Weise behandelte er im ersten Semester die Evangelienharmonie bis zum Anfang der Großen Woche, im zweiten die Leidensgeschichte, Auferstehung und Himmel-

fahrt, sowie die Apostelgeschichte und den ersten Korintherbrief, während im dritten Semester der zweite Korinther-, Galater- und Römerbrief, im vierten die übrigen Briefe an die Reihe kamen.

In der gleichen Weise wie das Neue wurde auch das Alte Testament im Grundtext gelesen, übersetzt und erklärt, nur daß dabei die historischen Bücher mehr kursorisch, die prophetischen dagegen, wie es Schreibart und Inhalt zu erfordern schienen, „ganz statarisch“ behandelt wurden. Die Bedeutung und Form der hebräischen Wörter wurde genau entwickelt, das Erhabene und Schöne gezeigt, Vergleiche mit Stellen römischer und griechischer Dichter hie und da angestellt und eine deutsche Übersetzung gegeben. Auch hier wurde stete Rücksicht genommen auf Bildung des Herzens und des Verstandes, auch auf vorläufige historische Kenntnis der alten Übersetzungen, der Quellen der biblischen Geographie und Altertümer, sowie auf die Bekanntschaft mit den vorzüglichsten Männern, die sich um die hebräische Sprachlehre verdient gemacht haben. Die letzte Viertelstunde wurde jedesmal auf Verlesung hebräischer und griechischer Chorsprüche und des Chorliedes, sowie auf den Gesang einiger Liederverse und des lateinischen Hymnus verwendet. Gelernt wurden in den vier Semestern im ganzen 56 Chorsprüche, davon 28 aus der hebräischen Bibel, 1 (Jesaja 40, 1—5) aus der Septuaginta und 27 aus dem Neuen Testament. Geschlossen wurde mit einem kurzen Gebete des Prälaten.

Die sogenannten Lukubrationsstunden der Werktage, namentlich die Stunde vor dem Abendgebete und die Zeit der feriarum canicularium benützte Prälat Cleß:

1. Zu lateinischen Stilübungen, wobei Senekas Traktat de brevitate vitae und de vita beata, sowie ausgewählte Stücke aus dem ersten Buche Ciceros de diviniatione zugrunde gelegt wurden. Dabei wurde Rücksicht genommen auf die philosophischen Ausdrücke und Wendungen, die auch im Deutschen immermehr in Aufnahme kamen. Mit der Lektüre wurden später Übungen in ungebundener lateinischer Schreibart verbunden, wobei der deutsche Text den Schülern vorgesagt, von ihnen mündlich übersetzt und dann nach dem lateinischen Original verbessert und niedergeschrieben wurde.

2. Daneben gingen Übungen in dem lateinischen Metrum her,

wobei die Leidensgeschichte in Distichen, die Auferstehung und Himmelfahrt in Hexametern, mehrere Chorlieder, der Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer und andere Gegenstände wieder in anderen Metren behandelt wurden.

3. Zur Übung des griechischen Stils wurden Reden des Isokrates und Plutarchs ἀγωγὴ τῶν παίδων gelesen. Das Verfahren war hier dasselbe wie bei den lateinischen Stilübungen.

4. Auch die hebräische Komposition wurde gepflegt. Neben einigen anderen Materien wurden nach Josephus behandelt: die Geschichte der jüdischen Königin Alexandra und ihrer beiden Söhne, die Fehden dieser beiden Brüder und die dadurch veranlaßte Unterjochung des jüdischen Staats durch die Römer, der Ursprung des Herodischen Hauses, einige Züge aus der Geschichte Herodes des Großen, die Greuel der Zeloten und der Jammer der Belagerung und endlichen Zerstörung Jerusalems und des Tempels.

5. Endlich wurde, besonders in der Stunde vor dem Abendgebet, Vergils Georgica gelesen.

Das, was man heutzutage unter körperlicher Ertüchtigung der Jugend versteht, trat in Blaubeuren völlig zurück. Doch wurden täglich, wenn es die Witterung irgend erlaubte, Ausgänge mit den Zöglingen gemacht und nützliche Unterhaltungen damit verbunden. Max Eyth, der die Traditionen der älteren Zeit noch kannte, hat uns in seinem „Schneider von Ulm“ ein Bild von einem solchen Cleßschen Schülerspaziergang entworfen: zwei und zwei gingen die Knaben hinter dem Herrn Prälaten her, der die kleine schwarze Schar in den ärmellosen Kutten das eine Mal um den Rucken, einen mitten im Tal liegenden Felshügel, auf dem vor Zeiten die Burg der Grafen von Ruck und Tübingen gestanden hatte, das andere Mal halbwegs den Berg hinauf gegen Sonderbuch führte.

Vollends die Realien und die neuen Sprachen fehlten in dem damaligen Lehrplan vollständig. Das Non scholae, sed vitae war in ihm nicht der leitende Gedanke. Er war zwar nach einem durchaus einheitlichen Gesichtspunkt gearbeitet, ganz eingestellt auf das humanistische Bildungsideal, zugeschnitten auf die Bedürfnisse der künftigen Pfarrer. Aber es war nicht zu verwundern, wenn

die Zöglinge, die nach ihm gebildet wurden, später den praktischen Angelegenheiten des Lebens, soweit sie nicht ein natürliches Geschick leitete, ziemlich weltfremd gegenüberstanden. Das trifft namentlich bei Baur zu. Sein Schwager, der Jurist Robert von Mohl [1]), der 1827—1846 zugleich sein Kollege an der Universität war, hat über ihn geurteilt: „Er war ... von allen Menschen, welche ich je gesehen habe, der am wenigsten weltläufige, in praktischen Dingen erfahrene oder auch nur urteilsfähige, ein wahres Kind im täglichen Leben; der deutsche Gelehrte, wie er im Buche steht, oder noch genauer bezeichnet, der württembergische Stiftler. Er hatte sein Leben in den Seminarien als Schüler, dann als Lehrer zugebracht; über die Traditionen und den Gesichtskreis derselben ging seine Lebenserfahrung, Menschenkenntnis und Beurteilung der Dinge nicht hinaus."

Man wird hiernach das hohe Lob wenig gerechtfertigt finden, das W. Dilthey [2]) den württembergischen Klosterschulen jener Zeit auf Kosten gerade des humanistischen Gymnasiums hat spenden wollen: „Wer unsere jetzigen Gymnasialzustände kennt, der muß wohl neidisch werden, wenn er vernimmt, in was für Studien die Klosterzöglinge in diesen Anstalten eingeführt wurden, wie selbständig ihre Gedanken und Beschäftigungen sich da entwickeln durften, und mit welchem Anteil die Lehrer sie dabei begleiteten."

Am Schlusse jedes Semesters fanden Prüfungen statt, bei denen u. a. ein deutsches Stück ins Lateinische, Griechische und Hebräische zu übersetzen war und Abschnitte aus den Klassikern oder auch aus der neueren lateinischen wissenschaftlichen Literatur (z. B. aus J. A. Ernesti, Instit. Interpr. N. T. oder aus der Praefatio Schleusners zu seinem neuen Lexicon graeco-latinum) ins Deutsche übertragen wurden. Nach dem Ergebnis der Prüfung am Ende des zweiten Semesters erfolgte die Lokation der Schüler, die von dem Oberstudiendirektor Süskind am 11. Oktober 1806 genehmigt und auch später nicht mehr geändert wurde.

Baur erhielt den vierten Platz. Die drei ersten waren nach den Zeugnissen begabter und übertrafen ihn im Schlußzeugnis in Logik,

1) Lebenserinnerungen von Robert von Mohl (1902). I, 192.

2) A. a. O. S. 437.

Historie, Mathematik und deutschem Stil. Sie hießen Seybold, Wurm und Gerber. In wissenschaftlichen Leistungen haben sie ihn später nicht übertroffen.

Das Abgangszeugnis Baurs, auf Grund dessen er im Herbst 1807 mit seinen Altersgenossen nach Maulbronn überging, wies folgende Noten auf: Gaben: gut; Fleiß: anhaltend und pünktlich; Sitten: gesezt und bescheiden; Religion: recht gut; Lateinisch: recht gut; Griechisch: recht gut; Hebräisch: recht gut; Logik: gut; Rhetorik: recht gut; Historie: gut; Mathematik: gut; Deutscher Stil: gut. Wenn er gerade in den Fächern, denen später sein Hauptinteresse galt, jetzt noch nicht die besten Noten erzielte, so ist uns das ein Zeichen dafür, daß er nicht zu den frühreifen Talenten gehörte, sondern sich langsam und stetig entwickelte.

Rezensionen

1.

D. Ernst von Dobschütz
Halle a. S.

Aus der Umwelt des Neuen Testaments

Unbestritten haben die Entdeckungen der letzten Jahrzehnte das Neue Testament vielfach in eine ganz neue Beleuchtung gerückt. Ohne Zweifel gebührt dabei Deißmann das größte Verdienst: in der Verwertung der neuen Funde für die Erforschung des Neuen Testaments kommt ihm, nicht nur innerhalb der deutschen Theologie, eine führende Rolle zu. Er hat schon in seinen „Bibelstudien" von 1895 und „Neue Bibelstudien" von 1897 die Ausschöpfung besonders des Inschriftenmaterials für die neutestamentliche Lexikographie begonnen, und hat dann, von zahlreichen kleineren Veröffentlichungen zu schweigen, nach seiner ersten Orientreise im Jahre 1908 unter dem reizvollen Titel „Licht von Osten" in einer auch für einen weiteren Leserkreis berechneten Form die zahlreichen neuen Erkenntnisse unter großen Gesichtspunkten dargelegt. Der Erfolg dieses bei seinem ersten Erscheinen allgemein günstig aufgenommenen Werkes ist sein bestes Zeugnis. Schon 1909 konnte es in einer neuen Doppelauflage erscheinen, wobei ihm die Erträgnisse einer zweiten Orientreise des Verfassers zugute kamen. Und jetzt liegt es in einer vierten, völlig umgearbeiteten Auflage vor, der man von der Not unserer Zeit kaum etwas anmerkt [1]).

1) Licht von Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, von A. Deißmann. 4., völlig neubearbeitete Aufl. mit 83 Abbildungen im Text. Verlag von J. C. B. Mohr (P. Siebeck) Tübingen 1923.

Gerade diesem unbestrittenen Erfolg gegenüber aber wird es angebracht sein, auch die Bedenken, die sich gegen die Auffassung und Darstellung des Verfassers erheben, einmal grundsätzlich zur Sprache zu bringen, um so mehr als sich bei den dankbaren Lesern, bei den zahlreichen Schülern diese Dinge in einer meines Erachtens wirklich bedenklichen Weise, weit über Deißmanns eigene Meinung hinausgehend, auswirken.

Ich hebe fünf Punkte heraus, an denen mein Widerspruch einsetzt:

1. lexikalisch: die Wertung der sprachlichen Nachweise;
2. hermeneutisch: die Berücksichtigung des Verständnisses der Leser;
3. kulturgeschichtlich: die Proletarisierung der Quellen;
4. theologisch: die Überschätzung der Mystik im Urchristentum;
5. religionsgeschichtlich: die Verwendung des Begriffs Christuskult.

Doch zuvor einige Worte über das Buch in seiner neuen Auflage:

Die Anlage des Werkes ist ja bekannt; an ihr ist nichts geändert. Nach einer das Problem feststellenden und in das Verständnis der neuen Quellen einführenden Einleitung behandeln drei etwa im Verhältnis von 3 : 4 : 5 ansteigende Kapitel deren Bedeutung für das sprachgeschichtliche, das literargeschichtliche und das kultur- und religionsgeschichtliche Verständnis des Neuen Testaments. Ein Rückblick skizziert die künftigen Aufgaben der Forschung, insonderheit das von Deißmann selbst seit langem vorbereitete Lexikon zum Neuen Testament, zu dem wie die Bibelstudien so auch das vorliegende Werk als Vorarbeiten zu betrachten sind.

Deißmann ist sich bewußt ein Werk geschaffen zu haben, das ebensosehr auf wissenschaftliche Bedeutung wie auf echte, edle Volkstümlichkeit Anspruch machen kann. So stark er den unliterarischen Charakter der neutestamentlichen Schriften betont, so entschieden verlangt er von ihrem Bearbeiter, daß er sich einer literarisch schönen Form bediene. Selbst stark dichterisch veranlagt, weiß er schwungvoll zu schreiben, anschaulich darzustellen — auf die hierin liegende Gefahr kommen wir noch zu sprechen. Deißmann hat ohne Zweifel recht, daß trockene Darstellung und ungenießbarer Stil nicht unbedingt zur Wissenschaft gehören und nicht als Prüfstein für den Grad der Wissenschaftlichkeit eines Werkes zu betrachten sind [1]). Er hat auch daran recht getan, daß er sich bei dieser Auflage befleißigt hat, alle entbehrlichen Fremdwörter zu beseitigen.

Die Neubearbeitung trägt zunächst der reichen, in diesen 13 Jahren erschienenen Literatur Rechnung. Durch die Berliner Bibliothek und seine eigenen weitausgebreiteten Beziehungen ist er in der glücklichen Lage, auch über die Literatur des Auslandes in einem Maße Bericht zu geben, wie es anderen kaum möglich wäre. Man wird nicht viel vermissen Ich hätte nur zu S. 34 neben den Veröffentlichungen von K. Schmidt über koptische Texte die des leider im Weltkriege gefallenen trefflichen Straßburger Fr. Rösch nachzutragen [2]).

---

1) Das Geschmacksurteil, mit dem E. Schürer in seiner Anzeige der 1. Auflage, Theol. Lit.-Ztg. 1908, 554 gleich beginnt, teilen doch auch andere wie W. Bauer, Christl. Welt 1908, 865 ff.

2) Fr. Rösch, Bruchstücke des 1. Clemensbriefes nach dem akhmimischen Papyrus der Straßburger Universitäts- und Landes-Bibliothek mit biblischen Texten derselben Handschrift, Straßburg 1910; dazu Vorbemerkungen zu einer Grammatik der akhmimischen Mundart, 1909.

Die Vermehrung des Umfanges um 60 Seiten ist in der Hauptsache dem einführenden Kapitel, dann dem mittleren und endlich den Beilagen zugute gekommen. Dort ist es die dritte Gruppe der Quellen, die Ostraka, welche jetzt erst in ihrer ganzen Bedeutung für das damalige Leben und zugleich für die neutestamentliche Forschung erscheint. War die Forschung zunächst (schon im 18. Jahrhundert) bei Erklärung des Neuen Testaments aus der Umwelt von den Inschriften ausgegangen, hatte sie dann durch die Auffindung der reichen Papyrusschätze Ägyptens im 19. Jahrhundert einen in seiner Bedeutung schwer ganz zu ermessenden Antrieb erhalten, so eröffnen die erst seit kurzem beachteten Ostraka, von denen Deißmann selbst eine stattliche Sammlung besitzt und die uns besonders durch Wilken's monumentales Werk näher bekannt geworden sind [1]), wieder neue Perspektiven. Es zeigt sich, daß dies billigste Material, Topfscherben, nicht nur zu gelegentlichen Notizen, zu Rechnungen und Quittungen benutzt wurde, sondern, so wenig praktisch uns das scheinen mag, auch zu literarischen Zwecken benutzt worden ist Die von Lefebvre 1904 veröffentliche Reihe von 20 Ostraka mit Bibeltexten (S. 43) umschließt mehrere durch fortlaufende Zählung zusammengehaltene umfangreichere Texte. Allerdings scheint mir die Masse der Ostraka erst verhältnismäßig später christlicher Zeit anzugehören — ein Zeichen zunehmender Verarmung Ägyptens — und damit eigentlich der Aufgabe, die Umwelt des Neuen Testaments zu erklären, sich zu entziehen.

Die Vermehrung unseres Papyrusmaterials, über die der leider inzwischen verstorbene treffliche Straßburger Telegraphendirektor Preisigke und W. Schubart am besten unterrichten [2]), wird durch die eine Tatsache anschaulich, daß Deißmann (S 35) statt der 1909 bekannten fünf Stück libelli von sog. libellatici der Christenverfolgung jetzt deren 40 buchen kann.

Die Zahl der mitgeteilten Briefe ist von 21 auf 26 gestiegen, der interessanteste darunter ist wohl der Zoïlosbrief (Nr. 2 S. 121 ff.) aus der Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts, also etwa der Entstehungszeit der Septuaginta: Zoïlos aus dem phrygischen Aspendos ist eifriger Serapisverehrer und sucht Apollonios, den Schatzmeister des Königs Ptolemäos II., Philadelphos, zur Erbauung eines Serapistempels im Griechenviertel seines Wohnortes zu bestimmen. Deißmann will darin ein Stück Propagandakorrespondenz, als solches eine der ersten genauen Parallelen für die Paulusbriefe erkennen, wie er sagt (S. 125): Nr. 3 und 4, aus derselben Zenonkorrespondenz (Zenon ist offenbar Bürovorsteher des Apollonios), Briefe eines Ammoniterscheichs Tubias an den Schatzmeister und an den König selbst, bieten kein unmittelbares theologisches Interesse; Nr. 15 und 16, zwei Briefe eines Ägypters aus dem 2. christlichen Jahrhundert an Mutter und Bruder sind „wertvolle Dokumente einer Menschlichkeit, die jenseits aller trennenden Sonderkulte als ein Stück wirklicher praeparatio evangelica in der antiken Welt vorhanden war“. Aus den Beilagen sind als neu hervorzuheben: (4) Zwei aus der gleichen Familie stammende Weihinschriften an den pisidischen Gott Men belegen die Gleichung Lukios = Lukas; (5) die Stiftungsurkunde einer hellenistischen Sy-

---

1) U. Wilcken, Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien. Ein Beitrag zur antiken Wirtschaftsgeschichte, 1899. W. E. Crum, Coptic Ostraca from the collection of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and others. London 1902.

2) Fr. Preisigke († zu Heidelberg 8. Februar 1924). Archiv f. Papyruskunde über die Urkunden. W. Schubart, Einführung in die Papyruskunde, 1918 und seitdem in den Annalen der Altertumswissenschaft. Beilage zum Sokrates 1921—23 über die literarischen Papyri.

nagoge Jerusalems; (6) eine uns an die heutige Geltendmachung der Rechte der Kriegsteilnehmer erinnernde lateinische Urkunde eines Veteranen der im jüdischen Krieg mitfechtenden legio X Fretensis zwecks Anerkennung des Bürgerrechts und der Steuerfreiheit seiner drei Kinder; (7) die gleichfalls lateinische Grabinschrift einer römischen Jüdin Regina, die uns gut die Verbindung von Auferstehungshoffnung und Leistungsfrömmigkeit veranschaulicht. Beilage 11 bringt eine kurze Auseinandersetzung mit Kautsky über den Ursprung des Christentums.

Die Zahl der Abbildungen ist von 68 auf 83 gestiegen: neu sind sechs Inschriften auf Stein, zwei Holztafeln, ein Glasbecher, zwei Pergamenturkunden vorchristlicher Zeit, drei Papyrusbriefe.

Mit Neuauflagen hat es immer seine Schwierigkeiten: wie weit soll man durchgreifend ändern? Deißmann ist sehr konservativ vorgegangen. Vieles von dem, was er 1908 noch erkämpfen zu müssen glaubte, ist seitdem, wesentlich eben durch sein Werk, Gemeingut der neutestamentlichen Forschung geworden, so daß sich manche Forderungen und Mahnungen wie ein Anachronismus ausnehmen. Oft konnte er auch selbst mit Genugtuung feststellen, daß der erreichte Fortschritt unverkennbar sei. Anderseits sind auch die Einwendungen anderer Forscher, vor allem des allzu früh verstorbenen Johannes Weiß, der als Deißmanns Nachfolger auf dem Heidelberger Lehrstuhl das Ideen- und Formgeschichtliche ebenso eifrig, aber in etwas anderer Richtung, mehr nach der Seite der Popularphilosophie, verfolgte (s. u.), nicht ohne Eindruck geblieben. Deißmann hat manchen kleinen modifizierenden Zusatz aufgenommen und setzt sich an mehr als einer Stelle mit solchen abweichenden Auffassungen auseinander. So ist, wohl besonders auf Eb. Nestles Drängen hin, aus dem Zelttuchweber Paulus jetzt durchweg ein Zeltmacher geworden (S. 7 u. ö.). Freilich kann ein Buch, auch bei starker Umarbeitung, nie ganz die Zeit seiner ersten Entstehung verleugnen: würde Deißmann dies Buch heute schreiben, so würde sich manches doch anders ausnehmen. Er würde schwerlich noch davon ausgehen, daß ἐκκλησία zuerst nur die Einzelgemeinde bezeichnet (S. 90). Dies Axiom der Theologie unserer Studienzeit hat R. Sohm doch wohl ein für allemal beseitigt: ἐκκλησία ist die Gesamtchristenheit, wenn man will: die Kirche, besser noch: das Gottesvolk; die Einzelgemeinde ist nur deren örtliche Erscheinungsform. Schon hier ist die Vernachlässigung, welche die Septuaginta gegenüber den sonstigen Zeugen des Sprachgebrauchs erfährt, spürbar. Freilich fällt damit eine für Deißmanns Anschauung nicht unwichtige Position, wie sich gleich noch zeigen wird.

Wir kommen nun zu unseren fünf grundsätzlichen Bedenken.

1. Deißmann kämpft mit vollem Recht gegen die in der Erlanger Schule und bei Cremer vertretene Auffassung von einer eigenen „biblischen Gräcität". Den hohen Worten von einer sprachschöpferischen Kraft des Evangeliums wird der nüchterne philologische Nachweis gegenübergestellt, daß sich die betreffenden Worte und Wendungen auch sonst finden. Die Tatsache, daß ein Wort bislang nur im Neuen Testament, oder genauer gesagt, zuerst im Neuen Testament für uns nachweisbar ist, beweist ja nicht, daß es nicht der Umgangssprache entnommen ist und längst vor dem Neuen Testament ein (freilich unliterarisches und darum für uns unkontrollierbares) Dasein führte: eine Inschrift, ein Papyrus kann dies von heute zu morgen belegen und damit den spezifisch biblischen

Charakter umstoßen. Zu welch lächerlichen Übertreibungen die Theorie des spezifisch biblischen Wortschatzes führen muß, zeigt ein Beispiel wie *κόκκινος*. Diese Farbbezeichnung hat mit „biblisch" gewiß nichts zu tun, ein bestimmtes Rot hat wohl jeder Kleiderhändler und -käufer *κόκκινος* genannt. Deißmann führt mit einem gewissen Behagen für 33 Wörter, die bei H. J. Thayer und bei H. Cremer als „biblisch" aufgezählt werden, den Beweis, daß eins nach dem anderen aus der Liste des spezifisch biblischen Sprachschatzes zu verschwinden hat, weil es in unliterarischen Quellen, Inschriften, Papyri usw. eine ältere Bezeugung findet. Aber Deißmann verkennt darüber, daß es doch nicht darauf ankommen kann, das bloße Vorhandensein eines Wortes zu belegen [1]), sondern daß es sich fragt: 1. wie verbreitet und geläufig es war, 2. in welchem Sinne es gebraucht wurde, ob z. B. ein Wort wie *ἀγάπη*, das im Neuen Testament eine geradezu beherrschende Stellung einnimmt, auch außerhalb des Christentums einen einigermaßen entsprechenden Geltungsbereich hatte. Deißmann (S. 17 Anm. 3 und 59 Anm. 3) gibt nur ganz wenige, noch dazu zweifelhafte Belege. Gewiß ist es beachtenswert, daß auch in heidnischen Kultvereinen wie dem Serapeion die Mitglieder sich untereinander gelegentlich als *ἀδελφοί* bezeichneten [2]); aber ebenso beachtenswert erscheint mir die Tatsache, daß das so wenig hervortrat, so wenig verbreitet war, daß Deißmann es eigens nachweisen mußte und daß er es nur in wenigen Fällen nachweisen konnte. Ein Blick in die Konkordanz lehrt, wie häufig und allgemein geläufig es im Urchristentum war [3]). Und dann die Bedeutung! Daß *ἀρετή* im Sinne von Tugend im Neuen Testament so selten, im Sinne von Wunder so häufig ist, während es sich sonst gerade umgekehrt verhält, daß *δόξα* im Neuen Testament meist Glanz, sonst meist Ehre bedeutet, das will doch auch beachtet sein.

Auch Deißmann wird doch nicht leugnen wollen, daß sich im Lexikon der Septuaginta und des Neuen Testaments eine gewisse Sprachentwicklung zeigt: manches, was den jüdischen Übersetzern des Alten Testaments um 250—200 noch fernlag an sprachlichem Ausdruck, ist den Juden des 1. vor- oder nachchristlichen Jahrhunderts geläufig, z. B. *ἀρχιερεύς* (was die Griechen längst vorher hatten und gerade in Ägypten viel brauchten), *θυμιατήριον*

---

1) So mit Recht P. W. Schmiedel, Theol. Rundschau 1909, 81 ff.

2) Vgl W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten, 1905, I, 104, 2. 119, 1. 124, 3.

3) Man sieht die Gefahr sich auswirken, wenn ein Student in der Exegese zu Hebr. 3, 1 nur die Serapeionsbrüder, nicht die paulinischen Stellen heranzieht.

für *θυσιαστήριον τοῦ θυμιάματος* und dergl. Erst auf der Grundlage der Septuaginta erklären sich Bildungen wie *προσωποληψία, προσωπολήπτης* im Sinne der Parteilichkeit, Personenansehens — von *πρόσωπον λαμβάνειν*, worunter ein Grieche wohl nur: eine Maske anlegen, eine Rolle annehmen verstanden hätte. Vieles davon ist gewiß vorchristlich — das zeigen die Belege in den Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, bei den Juden Philo und Josephus. Aber man wird nicht leugnen können, daß einzelnes auch christliche Neubildung sein mag. Oder sollen wir aus Gegensatz zu der Erlanger Übertreibung dem Christentum jede sprachbildende Kunst absprechen? Deißmann selbst erkennt S. 127 an, daß wir den tiefen und reichen Begriff der innerlichen, geistigen Erbauung dem Apostel Paulus verdanken, während er allerdings eine so prächtige Prägung, wie die Sentenz 2 Thess. 3, 10: „Will einer nicht arbeiten, der soll auch nicht essen", lieber einem Handwerksmeister, bei dem Paulus in Arbeit stand, als dem Apostel selbst zutrauen will (S. 266). Es wäre meines Erachtens eine höchst verdienstliche Studie, die hier angedeutete sprachgeschichtliche Entwicklung eingehend zu untersuchen [1]).

Wörter, die bei den Septuaginta regelmäßig als Äquivalent für bestimmte Begriffe gebraucht werden, haben unverkennbar von da her im spätjüdischen und christlichen Sprachgebrauch eine ganz eigene Färbung erhalten, die sich deutlich von dem sonstigen Sprachgebrauch unterscheidet: so ist *δικαιοσύνη* im Neuen Testament, sowohl in den Evangelien als bei Paulus, unbestreitbar etwas anderes als sonst bei den Griechen, seien es attische Prozeßredner oder hellenistische Moralphilosophen. Darin wird doch Cremer mit seiner Methode bis zu einem gewissen Grade recht behalten: ein biblisch-theologisches Wörterbuch muß eben diese Sonderfärbung der Begriffe zur Geltung bringen.

Man wird auch den von Deißmann fast verpönten Begriff des Judengriechisch wieder mehr zur Geltung bringen müssen. Es ist zwar richtig, daß die Septuaginta — mehr natürlich noch Aquilas wortwörtliche Übersetzung — nicht ein irgendwann oder -wo gesprochenes, sondern ein papiernes Übersetzergriechisch darstellen. Aber auch im Neuen Testament liegt mehr Übersetzung vor, als man auf den ersten Blick sieht: vielleicht nicht immer schriftliche, wohl aber mündliche, geistige, d. h. die Worte waren zuerst aramäisch geformt in der mündlichen Überlieferung, oder sie waren doch aramäisch geformt im Geiste, ehe sie griechisch niedergeschrieben wurden.

---

1) Hingewiesen sei auf die gründliche Untersuchung über *θυσιαστήριον* in Westcotts Kommentar zum Hebräerbrief.

Deißmann geht mehr auf das Lexikalische als auf das Grammatische und Stilistische ein. Er sucht zu zeigen, daß vieles, was man als Semitismus ansprach, einfach volkstümlich ist. Aber er wird doch nicht fortleugnen können, daß jedes Volk seine Logik hat, die sich in seiner Sprache ausdrückt, und daß demgemäß eine von einer fremden Nation gebrauchte Sprache immer Spuren der Vergewaltigung zeigen wird. Schubart redet mit Recht von einer Barbarisierung des Griechischen durch die Ägypter. Sollte es bei den Juden anders gewesen sein? Spricht nicht schon das Jiddisch laut genug von dieser Sprachvergewaltigung durch den semitischen Geist? Freilich man wird abstufen müssen: von dem papiernen Übersetzergriechisch führt ein langer Weg über das holprige Griechisch aramäisch redender Juden und das Griechisch hellenisierter Juden bis zu dem Attizismus gebildeter Juden wie eines Philo, — und davon ist wieder noch das Bibelgriechisch, d. h. die bewußte (oder unbewußte) Nachahmung biblischer Redeweise durch Heidenchristen, wie Lukas, zu unterscheiden. Freilich nicht jede Parataxe ist Semitismus; wo sie aber so durchaus zum Stil gehört, wie bei Johannes, besagt das doch etwas für die Herkunft des Verfassers. Das Griechisch der Apokalypse findet seine Parallelen eben in Barbarendokumenten [1]). Man muß sich nur einmal die Mühe machen, die Umgießung der biblischen Geschichte — die sprachliche und sachliche — durch Josephus im Vergleich mit den Septuaginta zu studieren und dann den Abstand beider von der neutestamentlichen Diktion zu beobachten, um zu erkennen, wie mannigfach dies Judengriechisch sein kann.

Es bleibt doch dabei, daß das Neue Testament sprachlich wie sachlich vom Alten Testament her verstanden sein will.

2. Deißmann betont sehr stark, daß es bei dem Verständnis des Neuen Testaments auf die Kontakt- und Kontrastwirkungen ankomme, welche ein Ausdruck, eine Ausführung bei den Lesern auslösen mußte. Ist das wirklich ein hermeneutisch richtiger Grundsatz? Mir scheint, daß diese Kontakt- und Kontrastwirkungen nur dann von Bedeutung sein können, wenn man sie als von dem Verfasser beabsichtigt nachweisen kann. Wer Auslegungsgeschichte kennt, weiß, daß es eine Geschichte der Irrungen ist, daß es nichts in aller Welt gibt, was nicht auf dem Wege willkürlicher oder zufälliger Ideenassoziation von diesem oder jenem Leser mit dem heiligen Text verbunden worden wäre. Die fernstliegenden Deutungen haben oft eine erstaunliche Rolle gespielt. Ich behaupte mit

1) W. Schubart, Einführung in die Papyruskunde 1918. 187, 196: z. B. Oxyrh. Pap. VII, 1059—1067, IX, 1216.

Nachdruck: jeder Seitenblick auf das, was die Leser verstehen oder nicht verstehen konnten, ist in der Exegese irreführend und muß unterbleiben: wir haben ausschließlich den Verfasser ins Auge zu fassen und ihn zu fragen, was er den Lesern sagen wollte. Schrieb Paulus an die *ἐκκλησία Θεσσαλονικέων*, so mögen immerhin einzelne Leser an die Bürgerversammlung von Thessalonich gedacht haben: Paulus hat das nicht getan, und die meisten seiner Leser werden ihn genug gekannt haben, um zu wissen, wie er es meinte: das Gottesvolk, die Christenheit, soweit sie aus Thessalonichern besteht. Wie hätte es ihm beikommen sollen, an die Stadtgemeinde der Thessalonicher zu schreiben? Aber auch daran, sein Christenhäuflein dort der Stadtgemeinde gegenüberzustellen, hat er nicht gedacht. Er war eben an seine Bibel und ihren Sprachgebrauch gewöhnt, nicht an den der griechischen Polis. Daß die theologischen Ausführungen des Apostels von seinen Gemeinden oft mißverstanden wurden, kann uns nicht wundernehmen: die Eigenart seiner rabbinischen Schulung und die Einzigartigkeit seines Bekehrungserlebnisses mußten allen anderen, selbst den ihm nahestehenden Mitarbeitern, das Verständnis erschweren. Paulus selbst bezeugt, wie man ihm in Korinth die Worte verdrehte, und der 2. Petrusbrief bestätigt ausdrücklich das Schwerverständliche der Paulusbriefe. Wenn Paulus, um seine Predigt von Gottes freier Gnade klar zu machen, zu dem auf ganz anderem Boden erwachsenen Begriff der Rechtfertigung greift, wenn er, statt von einem Gottgnädig-stimmen zu reden, als Botschafter Gottes auf die Menschen eindringt, sich mit Gott zu versöhnen, wenn er in kühnem Bilde die Taufe einem Begräbnis gleichsetzt [1]), so mögen das viele der ersten Leser nicht begriffen und sich sonst etwas dabei gedacht haben: für uns kommt es dennoch nur darauf an — wissenschaftlich so gut wie religiös —, was Paulus sich dabei gedacht hat, und wir können ihn in den seltensten Fällen (z. B. bei den Bildern aus dem agonalen Leben) aus der griechischen Umwelt verstehen. Wir müssen über die Rabbinen, durch deren Schule er gegangen war, auf die Propheten des Alten Testaments zurückgehen, in denen er lebte. Wissenschaftlich gilt es, die Gedanken in ihrer Entstehung zu verstehen, Begriffe und Formeln aus älteren Quellen herzuleiten. Praktisch-religiös aber kommt es darauf an, die in den Führern lebendigen Kräfte gedanklich zu erfassen (in der Sprache einer älteren

1) Weit kühner ist doch noch 1 Kor. 10, 2 das Getauftwerden auf Moses in der Wolke und im Meer; die Wolke gab dabei keinen Regen und das Meer war trocken! — Josephus bringt es fertig, den feinen Klang der Glöckchen vom Festgewand des Hohenpriesters mit dem Donnergetöse zu vergleichen (Arch. III, 184). — Hier waltet eben offenbar ein anderes ästhetisches Empfinden.

Zeit: die Lehre der inspirierten Apostel), nicht aber die mehr oder weniger unkontrollierbare Auswirkung in den Gemeinden. Gott hat uns Paulusbriefe und nicht Gemeindebekenntnisse oder -hymnen im Neuen Testament beschert.

Das Musterbeispiel für Deißmanns Art ist der *κύριος*-Titel in seiner Anwendung auf Jesus Christus. Haben andere Forscher dessen Vorkommen in verschiedenen orientalischen und griechischen Kulten nachgewiesen [1]) und versucht, den christlichen Gebrauch daraus abzuleiten, so weist Deißmann mit höchstem Nachdruck und ausschließlich auf den Kaiserkult hin, wie er denn überhaupt dessen Bedeutung stark betont. Er bietet eine lange Liste von Parallelen in dem Sprachgebrauch des Kaiser- und des Christuskultes: *θεός, θεοῦ υἱός, θεῖος, κύριος, κυριακός, κύριος καὶ θεός, βασιλεύς, σωτήρ, ἀρχιερεύς, εὐαγγέλιον, παρουσία, ἐπιφάνεια, ἱερὰ γράμματα, ἀπελεύθερος κυρίου*. Ohne auf eine Untersuchung all dieser Einzelparallelen eingehen zu wollen, stelle ich hier zur Diskussion nur die Frage: Welchen Gewinn bringt der ohne Zweifel richtige Nachweis, daß im Kaiserkult *κύριος* eine geläufige Bezeichnung war? Zunächst ist sie nichts für den Kaiserkult Bezeichnendes. Das Wort *κύριος* hat einen sehr weiten Geltungsbereich [2]): es geht vom rechtlichen durch das höfliche zum höfischen, und in diesem mischt sich mit der rechtlichen Idee (der Herrscher, Herr seiner Untertanen, hat Verfügungsrecht über sie) und der Höflichkeit, die jeden Höherstehenden als Herr anredet, die sakrale Idee: der Herrscher ist Herr, wie die Götter es sind, weil er eben ein Gott ist. Das kennt alles schon der alte Orient (vgl. die syrische Königsanrede Mari bei Philo adv. Flacc. 39 bei der Verspottung des Judenkönigs Agrippa in Alexandrien), das übernehmen die hellenistischen Diadochenreiche, und von ihnen übernimmt es das römische Imperium, zunächst für die östlichen Provinzen. Soweit der *κύριος*-Titel für den Kaiser also etwas Sakrales enthält, beruht dies auf Übertragung von sonstigen Kulten. Aber zugegeben auch, dieser Sprachgebrauch träte im Kaiserkult des 1. christlichen Jahrhunderts besonders lebhaft und deutlich hervor: was besagt das für Paulus? Deißmann legt in dieser neuen Auflage besonderen Wert auf Neros Rolle als Weltheiland; er zeigt (S. 293 Anm. 2), daß Nero als *ἀγαθὸς θεός* bezeichnet wird, offenbar infolge einer gleich nach der Thronbesteigung offiziell vollzogenen Gleichsetzung mit dem Stadtgott von Alexandria, dem Agathodämon; er betont (S. 311 f.) im Anschluß an Ausführungen Wilckens, daß das Prädikat *σωσικόσμιος* = Weltheiland auf Nero selbst

1) Vgl. Deißmann selbst S. 147, Anm. 4 für Serapis.

2) Vgl. die mir nur im Auszug bekannte Münstersche Dissertation von Werner Förster: „Herr ist Jesus.“ 1922/23.

zurückgeht; er macht (S. 301) geltend, daß mit Nero die Zahl der Belege für das κύριος-Prädikat mit einem Male gewaltig emporschnellt, daß Nero zuerst im größten Maßstabe amtlich κύριος genannt worden ist, und er bemerkt dazu (S. 312 Anm. 4): „So wird man sagen dürfen, daß jedenfalls im Osten das Jahr 54 (Neros Regierungsantritt) einen ganz großen Einschnitt in der Geschichte des Cäsarenkults bedeutet. Das aber ist die klassische Zeit der κύριος-Bekenntnisse des paulinischen Christuskultes, die so ihren eigentlichsten und aktuellsten Kontrasthintergrund erhalten." Deißmann würde sich mit Recht gegen die Unterstellung verwahren, daß er den paulinischen Gebrauch des κύριος-Titels für Christus von dem des neronischen Cäsarenkults ableite. Das wäre ja auch allzu leicht chronologisch zu widerlegen; wir haben Paulusbriefe mit dem Gebrauch des κύριος-Titels aus vorneronischer Zeit. Deißmann zielt nicht, wie Bousset, darauf hin, den Ursprung des paulinischen κύριος-Titels für Christus zu erklären; ihm liegt nur an dem aktuellen Kontrasthintergrund für diesen. Das ist künstlerisch empfunden. Was nützt es aber wissenschaftlich? Wird unser Verständnis des Paulus dadurch irgendwie gefördert? Für Paulus ist der κύριος der in seiner griechischen Bibel so unzählige Male zu findende Gott neben Gott, Gott gleich und eng verbunden, und doch wieder von Gott unterschieden und Gott untergeordnet. Es ist etwas rein Sakrales in diesem κύριος-Titel, obwohl Paulus die rechtliche Grundbedeutung des Wortes stark zur Geltung bringt [1]). Ich wüßte keine Stelle bei Paulus — auch Phil. 2 nicht —, wo wir durch den Seitenblick auf jenen Kontrasthintergrund praktisch etwas für das Verständnis gewännen. Es ist etwas anderes bei der Johannesoffenbarung, wo allerdings das κύριος κυρίων καὶ βασιλεὺς βασιλέων (17, 14; 19, 16) über den Großkönigs-Titel auf den Kaiserkult weisen soll; auch im Martyrium des Polykarp (9, 3), wenn der greise Bischof im Gegensatz zu dem von ihm geforderten Eid bei der Tyche des Kaisers unter Schmähung Christi erklärt: „86 Jahre diene ich ihm, und er hat mir in nichts unrecht getan: und wie kann ich ihn schmähen, meinen König, der mich errettet hat?" Aber das ist 50 bis 100 Jahre später als Paulus und setzt bereits ganz andere Ver-

1) Ich halte trotz Bousset u. a. die Herleitung des christlichen Gebrauchs aus der Höflichkeitsanrede bei Jesu Lebzeiten, die für die Jünger bald in das höfische „Messias-Majestät" (aus Monsieur in Sire) übergeht, fest; das Sakrale kommt dann nach der Auferstehung (= Erhöhung) von selbst hinzu und wird durch den Bibelbeweis nur noch verstärkt. — Wie bedenklich die meisten sonstigen Ableitungsversuche sind, zeigt beispielsweise der Böhligs, der κύριος für den zweiten Gott in Tarsus nachgewiesen zu haben glaubt, es ist aber grade der oberste Gott, der dort den Titel in der Regel führt.

hältnisse voraus. Jetzt sind Leute Führer geworden, die den Lesern der Pauluszeit gleichstehen. Es hieße die Geschichte auf den Kopf stellen, wollte man Paulus aus Polykarp erklären; es heißt Paulus mißdeuten, wenn man immer nach dem Verständnis seiner Leser fragt.

Eng mit diesem Punkte hängt der folgende zusammen.

3. Deißmann betont sehr kräftig, daß das Christentum eine Bewegung der unteren Volksschichten darstelle. Und eben deshalb meint er die Umwelt auch aus Dokumenten der Unterschicht darstellen zu sollen, nicht aus der nur von Gebildeten für Gebildete geschriebenen Literatur, sondern aus Inschriften, Papyri, Ostraka, diesem Schreibzeug der kleinen Leute. Nun zerfällt aber die Welt nicht einfach in zwei solche Bildungsgruppen, damals wohl noch weniger als heute. Es gab in jener Zeit mündlichen Vortrags wohl manche Analphabeten, die doch viel Bildung durchs Ohr in sich aufgenommen hatten. Es gab zwischen der höheren Literatur und dem Unliterarischen eine Menge Volksliteratur, auf die man auch neuerdings mehr zu achten gelernt hat [1]).

Aber auch abgesehen davon ist die Beurteilung gerade der in den unliterarischen Texten vorausgesetzten Verhältnisse eine ebenso unsichere, subjektiv verschiedene, wie die der urchristlichen Gemeinden. Deißmann überschreibt (S. 134) einen Papyrusbrief: „Brief des ägyptischen Lohnarbeiters Hilarion an sein Weib Alis" und ergeht sich in einer phantasiereichen Schilderung der Verhältnisse dieser Proletarierfamilie. Das alles ist aus dem allerdings recht vulgären Satz erschlossen: *καὶ ἐὰν εὐθὺς ὀψώνιον λάβωμεν, ἀποστελῶ σε ἄνω*. Deißmann braucht nicht weit zu gehen, um die Verwechslung von dir und dich in Kreisen zu finden, die sich nicht zu den Proletariern rechnen, und *ὀψώνιον* kann, wie der Sold des Soldaten, so auch das Gehalt des Beamten sein, wer weiß welcher Gehaltsstufe! Nr. 12 hieß früher „ein Soldatenbrief"; jetzt ist aus Apion ein Ägypter und römischer Flottensoldat geworden (S. 145), und Deißmann redet gefühlvoll von den Eindrücken des Rekruten aus dem fernen ägyptischen Dorf in dem Kriegshafen Misenum. Wenn man die 24 Zeilen unvoreingenommen liest, wird man Deißmanns Frage: „Habe ich zuviel zwischen den Zeilen dieses Briefes gelesen?" allerdings zu bejahen geneigt sein [2]): dieser Ägypter, der bei seiner Ankunft in Misenum gleich drei Goldstücke als Viaticum vom

---

1) Schon E. Schürer, Theol. Lit. Ztg. 1908, 555 wies auf die jüdischen und christlichen Apokryphen und die populären Romane der Griechen hin. Jetzt haben wir durch die Papyri viel mehr von dieser Tages- und Klein-Literatur kennen gelernt (Schubart, a. a. O. 138 ff.).

2) Daß Deißmann etwas zu viel aus seinen Texten herausliest, findet u. a. W. Schubart, a. a. O. 370.

Kaiser erhält und sich darauf porträtieren läßt, der seinem Vater für die gute Erziehung dankt, die er erhalten hat, und auf rasche Beförderung hofft, war sicher kein Fellachenkind, kaum ein Veteranensohn; nicht ein gemeiner Flottensoldat, sondern ein Offiziersaspirant aus guter Familie. Auch der „verlorene Sohn" Antonis Longos (S. 153ff.), der sich seines schäbigen Anzuges schämt, gehört sicher einer „besseren" Familie an.

So steht es nun auch mit den Christen: Erast, der Stadtkämmerer von Korinth, und Gajus, der Paulus und die ganze Gemeinde gastlich in seinem Hause aufnimmt (Röm. 16, 23), sind gewiß nicht Proletarier, ebensowenig ist das Stephanas, der mit zwei Sklaven reist (1 Kor. 16, 15. 17). Die Leute in Korinth, die Prozesse führen, haben sicher Geld (1 Kor. 6, 1 ff.); Reiche sind es, die bei den Gemeindemahlzeiten für sich schlemmen, während andere hungrig dabei sitzen (1 Kor. 11, 21). Gebildete sind es, die sich über die Vorzüge der Predigtweise der Missionare streiten (1 Kor. 1, 12). Viele Ausführungen des Apostels, der selbst ein studierter Mann war, sind eigentlich nur für Gebildete verständlich: sie entstammen freilich nicht tiefgründigen philosophischen Studien, spiegeln aber die Gedankengänge der Popularphilosophie wieder, z. B. Röm. 1, 19—21 [1]). Das hat Joh. Weiß schon immer mit Recht gegenüber Deißmann betont: es ist die von einer gewissen Bildung leicht angehauchte Unterschicht des Mittelstandes, kleine Beamte, Handwerker usw., aus der sich die christlichen Gemeinden sammelten, nicht aber oder doch nur zum geringsten Teil das eigentliche Proletariat. Sowohl der Verfasser des Hebräerbriefes — das gibt auch Deißmann zu — als die Leute, für die der Brief bestimmt ist, gehören den Gebildeten zu: für eine Proletariergemeinde würde man nicht so reden oder schreiben. Aber auch Lukas, der Arzt, und der „hochehrenwerte" Theophilos, dem er sein zweibändiges Werk über die Anfänge des Christentums widmet, sind Gebildete und mindestens der Oberschicht des Mittelstandes zuzurechnen.

Es ist richtig und sicher sehr beachtenswert, daß ein großer Unterschied in der Sprache zwischen den einzelnen Schriften des Neuen Testaments und der späteren kirchlichen Literatur besteht: bei allen Stildifferenzen im einzelnen bilden die urchristlichen Schriften (wie ich statt neutestamentlich lieber sage, die stilverwandten Schriften der sog. apostolischen Väter mit einbegreifend) doch eine geschlossene Gruppe gegenüber denen der Apologeten, Ketzerbestreiter, alexandrinischen Theologen usf. — Es ist der Unterschied nicht von Bildung und Unbildung, sondern von volkstümlicher und akademischer, oder

---

1) Dazu P. O. Schjött, ZntW. 1903, 75—78.

wie man für jene Zeit besser sagt, rhethorischer Bildung mit ihrer Mimesis der klassischen Muster, ihrem Attizismus usw. Aber der Abstand des Neuen Testaments von dem wirklich Vulgären ist nicht minder groß.

4. Zu den Eintragungen, durch die das Bild verzeichnet wird, rechne ich vor allem auch die Mystik. Deißmann ist selbst Mystiker in jenem weiten Sinne, da man alle Gefühlsreligion Mystik nennt. Deißmann hat von jeher gegen die Überschätzung des Lehrhaften in der Religion, der Theologie im Neuen Testament angekämpft [1], und gewiß ebenso mit Recht wie mit unbestreitbarem Erfolg. Ich selbst möchte die sog. Biblische Theologie als Geschichte der urchristlichen Frömmigkeit fassen. Aber Deißmann geht nun doch weiter, indem er alles verstandesmäßig Klare zugunsten einer stimmungsmäßigen Gefühlsseligkeit zurückdrängt. Er berührt sich hier mit manchen unserer Philologen und kommt überhaupt einer herrschenden Strömung unserer Zeit entgegen, woraus sich zum Teil der große Erfolg seiner Ausführungen erklärt. Aber Paulus wird man eben damit nicht gerecht und überhaupt nicht dem Urchristentum. Dies ist — wenigstens in seinen Führern (wieder dieser Unterschied!) — durchaus ethisch, nicht mystisch bestimmt.

Deißmann hatte schon 1892 in seiner Dissertation „Die neutestamentliche Formel ‚In Christo Jesu'" diese ganz realistisch als ein Sich in der Christus-Geist-Sphäre Befinden erklärt und damit fast allgemeinen Beifall gefunden. Der scharfe Widerspruch, den der kürzlich verstorbene Kopenhagener Professor J. P. Bang dagegen erhob [2], der diese mystisch-realistische Bedeutung an keiner einzigen Stelle gelten lassen wollte, ging wohl etwas zu weit. Aber richtig ist, was wieder J. Weiß schon immer betont hat, daß die Formel an vielen Stellen rein formelhaft für christlich steht [3]), so 1 Kor. 7, 39: Wiederverheiratung einer Witwe ist nur *ἐν κυρίῳ* gestattet, d. h. mit einem Glied der christlichen Gemeinde; Röm. 16, 7: „die vor mir Christen waren"; Gal. 1, 22: „die Christengemeinden Judäas"; Kol. 1, 28: „christliche Vollkommenheit". Schränkt sich auf diese Weise der Geltungsbereich der „mystischen" Formel schon sehr ein, so ist schärfster Einspruch zu erheben gegen Deißmanns Versuch, den er in seinem ganz auf Mystik eingestellten Lebensbild des Paulus (1911), aber auch in dem vorliegenden Werk macht, die Zeugnisse

1) Zur Methode der biblischen Theologie des NT., ZThK. 1893, 126 bis 139.

2) Var Paulus „Mystiker"? Norsk Teologisk Tidskrift 1920, 35—88, 97—128.

3) Lyder Brun, Zur Formel „In Christus Jesus" im Brief des Paulus an die Philipper. Symbolae Arctoae 1, Kristiania 1922, 19ff.

für paulinische Mystik zu vermehren durch Konstatierung eines mystischen Genitivs. Mit anderen Worten: Deißmann nimmt auch alle die Stellen, wo von einem *Χριστοῦ εἶναι* die Rede ist, für die paulinische Mystik in Anspruch. Das ist eine höchst bedenkliche grammatische Entdeckung! Der Genitiv bezeichnet ein Abhängigkeitsverhältnis und wird von Paulus gerade im Sinne der Hörigkeit gebraucht, entsprechend der Wendung *δοῦλος Χριστοῦ*, dem Bilde von Sklavenkauf und -Freilassung. 1 Kor. 6, 19 ist ganz klar, daß dieser Genitiv *οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν* ganz als rechtliche Kategorie: „Ihr gehört nicht euch selbst, habt kein Verfügungsrecht über euch“ gemeint ist. Paulus, der Schüler der Jerusalemer Rabbinenschule, denkt begreiflicherweise vorwiegend in Rechtsbegriffen. Man kann seine Gedanken gar nicht ärger vergewaltigen, als wenn man diese Rechtsbegriffe ausmerzt und schlankweg durch „mystische“ ersetzt. Paulus will sittliche Gebundenheit und Verpflichtung zum Ausdruck bringen, nicht Gefühlszustände, und er bedient sich dazu der Rechtsbegriffe. Gewiß, diese Rechtsbegriffe sind dem Evangelium, nicht nur dem Evangelium Jesu, sondern auch dem des Paulus, d. h. seiner Gnadenbotschaft, inadäquat: sie bringen das nicht klar und voll zum Ausdruck, was gesagt werden soll. Aber es handelt sich dabei um ein Hinübergleiten in Religiös-sittliches, nicht in Mystisches. Erst wenn die rechtliche Färbung des Ausdrucks bei Paulus klar und scharf erkannt ist, wie das bei H. J. Holtzmann der Fall ist, kann die unjuristische, ethische Wendung des Gedankens richtig erfaßt werden.

Ebenso aber steht es mit den „mystischen“ Formeln: sie sind ein inadäquater Ausdruck für etwas Unmystisches: man kann auch Stellen wie Gal. 2, 20 gegenüber, die mit einem gewissen Schein des Rechts für paulinische Mystik in Anspruch genommen zu werden pflegen, die Behauptung verfechten: Paulus meint im letzten Grunde Gesinnungsgemeinschaft; auf das ethische *φρονεῖν* kommt alles an (Röm. 8, 5 ff. Phil. 2, 5 ff.). Das, was den Anschein der Mystik erweckt, ist nur die Formel, und diese verwendet Paulus, weil er kein Moralist, sondern tief fromm ist, weil er vom Menschen am liebsten im Passivum redet: es handelt sich um Leben im Sinne des Erlebens, um Sollen verbunden mit Können, um Gesinnungsgemeinschaft, nicht nur als Ziel, sondern als Kraft, die dem Menschen aus der vorhandenen Verbindung zuströmt. Will man das Mystik nennen: nun gut! aber dann ist alle Frömmigkeit mystisch. Richtiger scheint mir, gerade auch vom historischen Standpunkt aus, daß man zwischen mystischer und ethischer Frömmigkeit unterscheidet und im Urchristentum untersucht, wieweit die von Haus aus von dem Evangelium und letztlich von den Propheten des Alten Bundes

her sittlich eingestellte Frömmigkeit durch die Berührung mit den mystischen Strömungen des Hellenismus beeinflußt worden ist. Daß das in der nachpaulinischen Zeit stärker als bei Paulus geschehen ist, unterliegt meines Erachtens keinem Zweifel. Vielleicht wird man auch hier sagen müssen, daß es die Schicht ist, welche den Lesern der Paulusbriefe entspricht. Paulus selbst aber würde das als eine Verkennung seines Evangeliums empfunden haben.

Ein Fehler scheint mir auch — und auch hierin berührt sich Deißmann mit namhaften Philologen —, wenn man die Mystik mit den Mysterien zusammenwirft. Man kann etwas paradox sagen: die Mystik weiß ursprünglich nichts von Mysterien, und die Mysterien sind von Haus aus ganz unmystisch: Vegetations- und Fruchtbarkeitszauber haben mit Mystik nichts gemein, und die echte Mystik als Versenkung ins Unendliche, All-Eine braucht keine Mysterienriten. Erst im Hellenismus finden sich beide, werden die Mysterien, sowohl die alteinheimischen Griechenlands, als die zu Mysterien umgestalteten orientalischen Kulte in den Bannkreis der damaligen Mystik einbezogen, bedient sich die Mystik, die ja immer wellenartig in der Geschichte auftritt, auch der Mysterien zu ihrer Propaganda. Will man die christlichen Sakramente mit den Mysterien zusammenstellen — wogegen im einzelnen manche Bedenken bestehen —, so muß man der Mystik etwa die paulinische Gnosis gegenüberstellen. Gerade hier zeigt sich dann die große Verschiedenheit der Interessen: dort Versenkung in Gottes unbegreifliches Wesen, Einswerden mit der göttlichen Natur; hier Vertiefung in die Geheimnisse des göttlichen Heilsplanes, Erkenntnis des Willens Gottes.

5. Ein letztes Bedenken: Deißmann redet immer von Christuskult, und diese Formulierung hat Schule gemacht. Sie findet sich bei M. Dibelius, Alberts, Bertram u. v. a., aber auch für W. Bousset u. a. ist sie bestimmend geworden. Ich hege die stärksten Bedenken gegen die Richtigkeit dieser Terminologie. Wohl verstehe ich gut, was Deißmann darauf geführt hat: er wollte los von dem unablässigen und unfruchtbaren Streit über die Christologie, jener unglückseligen Auffassung der älteren biblischen Theologie, als seien der Apostel Paulus und die andern Männer des Urchristentums Dogmatiker, denen es vor allem auf das korrekte Denken über Christus und die exakte Formel dafür ankommt. Diese ablehnende Stimmung gegen den einseitigen Intellektualismus unserer Vorfahren verstehe ich ganz und teile sie. Aber nun ist meines Erachtens ein Fehler durch einen andern, die intellektualistisch-doktrinäre Einseitigkeit durch eine institutionalistisch-formale ersetzt. Der Ausdruck Christuskult ist meines Erachtens für das erste Jahrhundert ungeschichtlich, ein Anachronismus. Denn das Urchristentum ist im höchsten Grade unkul-

tisch: gerade das ist für diese religiöse Bewegung bezeichnend. Es kommt freilich hier wie bei der Mystik auf den Sprachgebrauch an: Will man Verehrung = Kult setzen, so ist es möglich, ja geboten, von urchristlichem Christuskult zu reden, wie man von urchristlicher Mystik = Frömmigkeit sprechen kann. Aber man sollte sich in der Wissenschaft möglichst eindeutiger Terminologie befleißigen. Kult, wie es die ganze damalige Zeit versteht, ist ein Handeln in Richtung auf die Gottheit, das sich in festen Formen, Opfern, Gebeten usw. bewegt. Kultus findet statt in den Tempeln an den Altären des Heidentums ebenso wie im Tempel zu Jerusalem, Kultus mit Priestern und Opfern. Nichts von alledem hat das Christentum: die Versammlungen der Gläubigen dienen deren Erbauung, nicht kultischen Zwecken der Einwirkung auf Gott; sie kommen zu gemeinsamen Mahlzeiten zusammen, nicht zu Mysterienfeiern. Das Urchristentum ist kultlos; es schafft sich erst, an die Synagoge anknüpfend, eine ganz neue Art von Gemeindefeier, aus der dann unter dem Einfluß der vorchristlichen Religion, heidnischer wie jüdischer, eine neue Art von Kult wird. Der beste Beweis für die Kultfremdheit des Urchristentums liegt in der Tatsache, daß die Kultbegriffe durchweg ins Ethische umgedeutet werden: Röm. 12, 1, Jak. 1, 27, Joh. 4, 23, auch Phil. 2, 17, 2 Tim. 4, 6. Selbst der so stark mit Kultideen arbeitende Hebräerbrief denkt nicht an einen Kult der christlichen Gemeinde (13, 15 f.). Erst am Ende des Jahrhunderts, im 1. Clemensbrief, setzt der Kultgedanke ein [1]).

Von Jesus als dem Kultheros zu reden, wie das im Anschluß an Deißmann besonders Bertram tut, heißt eine dem Urchristentum fremde Idee in den Mittelpunkt der Betrachtung des Urchristentums rücken. Es hängt zusammen mit der falschen Einordnung des Urchristentums, speziell des Paulus, in den Hellenismus. Das Urchristentum wurzelt im Judentum, insonderheit in den Propheten Israels. Paulus würde sich von dem Gedanken eines Kultheros mit Abscheu als von etwas Dämonischem abgewendet haben. Es ist nicht Christuskult, sondern Christusfrömmigkeit, die in Christusverehrung und -anbetung übergeht, aber zunächst neben Gottesfrömmigkeit, Gottesverehrung und Gottesanbetung steht. Es ist etwas, wozu Analogien eben fehlen. Weder zu den gedanklichen Mittelwesen, noch zu den Erzengeln hatte das Judentum ein solches Verhältnis. Bei Jesus Christus kam sein Menschenleben, sein Leiden und Tod, seine Auferweckung und Erhöhung in Betracht. Ich finde nirgends einen Beweis, daß in dieser Christusfrömmigkeit sich der

---

1) Siehe meine Ausführungen Kultusens betydning for urchristendommens fromhed og troë in Norsk teologisk tidshrift 1922, 8—35.

Hellenismus Antiochias von dem echtjudenchristlichen Standpunkt der Jerusalemer unterschied: man stritt sich über das Gesetz; im Jesusglauben, in der Jesusfrömmigkeit war man eins. Selbst wenn Boussets Unterscheidung: bei den Judenchristen Menschensohn, bei den Hellenisten Herr — zu Recht bestünde (in Wirklichkeit ist es eine die Tatsachen vergewaltigende Konstruktion), so würde das hieran nichts ändern: Jesus der zur Rechten Gottes thronende Messias — Jesus der himmlische Herr, das sind nur verschiedene Ausdrucksweisen für dieselbe Sache und wurden auch nur als solche empfunden. Wenn Stephanus, der erste Märtyrer, den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen sieht (Apg. 7, 55 f.), und anderseits Paulus vor Damaskus den Herrn in Himmelsglanz erschaut, so ist das doch sachlich ganz das gleiche. Beides geht schließlich auf das zurück, was Jesus selbst gedacht und gesagt hatte (Mark. 14, 62; 8, 38).

Hat Jesus selbst, wie Wernle mit Recht sagt, seine Jünger an seine Person gebunden, dann ist diese Christusfrömmigkeit von Anfang an im Jüngerkreis Jesu vorhanden, und es entwickelt sich demgegenüber nichts Neues im Hellenismus, bzw. Paulinismus, das man als Christuskult zu bezeichnen ein Recht hätte. Vielleicht kann man 80 Jahre später bei Ignatius von Antiochien davon sprechen, obwohl ich auch da den Ausdruck: hochgesteigerte Christusfrömmigkeit vorziehen würde. Einen Christuskult haben die Gnostiker: bei den Thomasakten z. B. würde ich den Ausdruck Christus als Kultheros nicht mehr beanstanden. Für das Urchristentum muß ich ihn ablehnen. Und ich bin überzeugt, daß man ihn fallen lassen wird, sobald man sich die Sache einmal vorurteilslos durchdacht hat.

Übrigens denkt Deißmann selbst gar nicht daran mit dem Begriff Christuskult eine Erklärung im Sinne Boussets zu verbinden.

Es schienen fünf einzelne Bedenken, die ich hier geltend zu machen hatte: die Punkte schließen sich doch zu einer Linie zusammen. Was ich beanstande, ist die Verlegung des Schwergewichts von den Führern in die Masse; diese wirkt sich in der Überschätzung der Bedeutung des Hellenismus aus.

Wohl haben diese unliterarischen Dokumente, die Deißmann uns zu beachten und zu verwerten gelehrt hat, ihren Wert; nur finde ich ihn nicht darin, daß sie uns das Urchristentum als solches, d. h. die Verkündigung Jesu und seiner Jünger, verstehen lehren, wohl aber die Menschenseele als das Ackerland, auf das jener Same gestreut wurde. Diese ist immer die gleiche: anima humana naturaliter pagana et judaica, d. h. der Mensch will von Natur die Gottheit in seinen

Dienst zwingen und will von sich aus etwas leisten, verdienen. Als Männer dieser Art die Führung im Christentum bekamen, entstand der Katholizismus. Die eigentlichen Führer des Urchristentums stehen noch anders: sie waren nicht, wie es jetzt manchem scheint, Kryptokatholiken, sondern sie wurzelten in der prophetischen Religion. Sie warfen sich vor dem Heiligen Israels in den Staub und ließen sich als seine Werkzeuge brauchen: Jesus, der Sohn Gottes, der des Vaters Willen kannte und zu tun jederzeit bereit war; Paulus, der tieffromme Jude, schon vor seiner Bekehrung um Gott und Gottes Gesetz eifernd, dann ein auserwähltes Rüstzeug, um das Evangelium den Heiden zu bringen; Johannes, auch ein Jude, innig zart und zugleich ganz auf das Praktische eingestellt, der doch die höchsten Gedanken des Griechentums verwandte, um seinen Jesus verständlich zu machen; der rhetorisch gebildete, von der Erhabenheit des Christentums und seiner Vollkommenheit durchdrungene Verfasser des Hebräerbriefes und wer die Führer sonst gewesen sein mögen: sie wurzeln im Judentum, im Alten Testament, und das Griechische ist ihnen höchstens wie ein umgelegtes Gewand. Wollen wir Stoff und Farbe eines Rockes untersuchen, um den Meister zu verstehen, der ihn trug?

Um Mißdeutung vorzubeugen, will ich aber noch zweierlei hinzufügen. Der jetzt von einigen Seiten so eifrig betriebene Versuch, Jesus und seine Jünger ganz in den Rabbinismus hineinzustellen, scheint mir den gleichen Fehler, nur auf die andere Seite gewendet, zu bedeuten: das Hemd ist mir näher als der Rock; es hat aber auch keinen Wert, das Hemd zu untersuchen, wenn ich den Geist verstehen will. Auch hier kommen wir höchstens zu einem Kontrasthintergrund, von dem sich Jesus und seine Jünger scharf abheben, aber nicht zu einer Erklärung ihres tiefsten Wesens. Das Evangelium löste Staunen aus, weil es so anders war (Mark. 1, 22), und Anderssein war eine Hauptparole des Urchristentums (1 Thess. 4, 3 ff.). Darum gilt auch hier, beim Vergleich mit Rabbinismus wie mit Hellenismus das von G. Heinrici stets so nachdrücklich eingeschärfte distinguamus, von dem sich übrigens auch Deißmann leiten läßt (siehe die treffliche Kontrastschilderung S. 126 ff.).

Dies vorausgeschickt, wollen wir den hohen Wert einer gründlichen Erforschung der Umwelt nicht verkennen. Die Sprache ist nun einmal das Kleid der Gedanken, und wir können diese nicht in ihrer Nacktheit, sondern nur in ihrer Einkleidung erfassen. Ebenso kleidet sich das Leben in bestimmte Formen und nur durch diese können wir es erfassen. Der wahre Künstler wird auch in die Gewandung der darzustellenden Person etwas von ihrem geistigen Wesen hineinlegen. In der Wissenschaft gibt es den Begriff des

Unwichtigen nicht; alles hat seinen Wert, am rechten Platz verwendet. Jeder Stein, der uns eine neutestamentliche Wendung aufhellt, jeder Papyrusfetzen, der uns in die religiöse Stimmung jener Zeit einen Einblick gewährt, jede Tonscherbe, die uns von den Nöten und Bedürfnissen eines Menschen Kunde gibt, soll uns willkommen sein. Und so sind wir Deißmann aufrichtig dankbar, daß er unermüdlich diese Welt uns zu erschließen bestrebt ist.

Möge sein Werk bald durch die Fertigstellung des lang geplanten und vorbereiteten Wörterbuches, nach dem wohl jeder Mitforscher sich sehnt, gekrönt werden.

2.

D. O. Clemen
in Zwickau

Zum Abschluß der Ausgabe von Luthers Briefwechsel [1])

Dieser letzte Band der von Enders begonnenen Ausgabe des Briefwechsels Luthers ist zur größeren Hälfte noch das Werk Paul Flemmings. Er wollte ihn der theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg widmen, die ihn am 18. April 1921 zum Dr. theol. honoris causa promoviert hatte. 35 Jahre lang hatte er der Fürsten- und Landesschule Pforta als Lehrer des Lateinischen und Griechischen gedient, als er zu Ostern 1921 in den Ruhestand trat, in der Hoffnung, außer dem Briefwechsel Luthers auch das Supplement zu den Briefen Melanchthons im Corpus reformatorum (auf Grund der Vorarbeiten Nikolaus Müllers) und eine umfassende Geschichte von Pforta vollenden zu können. Es war ihm nicht beschieden. Mitten aus seinen Arbeiten heraus ward er uns entrissen: am 18. Januar 1922 starb er in Naumburg, wohin er übergesiedelt war, an den Folgen einer Operation, 63½ Jahre alt. Flemming war ein echt deutscher Gelehrter, nicht nur im Hinblick auf

1) Dr. Martin Luthers Briefwechsel. Bearbeitet und mit Erläuterungen versehen von † D. Ernst Ludwig Enders, fortgesetzt von † D. Dr. Gustav Kawerau, weitergeführt auf Grund der Vorarbeiten von Enders und Kawerau von † D. Paul Flemming, abgeschlossen von D. Otto Albrecht. 18. Band (Nachträge und Ergänzungen zu allen Bänden). Leipzig 1923 (Verein für Reformationsgeschichte), M. Heinsius' Nachfolger (Eger & Sievers). XIV, 198 S.

seine Gründlichkeit und seinen unermüdlichen, vor keinen Schwierigkeiten zurückschreckenden Fleiß, sondern vor allem im Hinblick auf seine vollkommene Selbstlosigkeit und Bescheidenheit. „Deutsch sein heißt: eine Sache um ihrer selbst willen tun.“ Es ist dem Verfasser dieser Zeilen ein Bedürfnis, dankbar zu bekennen, daß Flemming ihn sehr oft unterstützt hat. Man bekam von ihm stets eine Auskunft, so gut er sie nur geben konnte. Den Fachgenossen, die mit ihm im Gedankenaustausch standen, sandte er regelmäßig Sonderabzüge seiner Arbeiten, meist mit handschriftlichen Nachträgen. Schickte man umgekehrt ihm einen Sonderabzug, so erhielt man nicht nur einen Dank, sondern fast immer wertvolle Ergänzungen. Dank schuldet ihm die ganze reformationsgeschichtliche Forschung. Auf Jahrzehnte hinaus wird der von ihm in der Hauptsache vollendete und ausgezeichnet kommentierte Briefwechsel eine der vorzüglichsten Fundgruben sein.

Wenn ich soeben Flemming als den Hauptvollender des Endersschen Werkes bezeichnete, so soll damit natürlich nicht das Verdienst Kaweraus als des Hauptfortsetzers in den Schatten gestellt werden. Kawerau hat, nachdem er schon die ersten Bände durch gehaltvolle Kritiken gefördert hatte, vom 4. Bande an als Berater und Mitherausgeber, nach Enders' Tode (14. Juli 1906) als Hauptherausgeber fungiert. Kaweraus Tod (1. Dezember 1918) rief Flemming an die leitende Stelle; nachdem er bereits vom 13. Bande an mitgearbeitet hatte, erschien er im 17. Bande als der eigentliche Herausgeber. Endlich hat Albrecht, der in peinlicher Gewissenhaftigkeit und unbeirrbarem Idealismus seinem verstorbenen Freunde gleicht, das Werk zum Abschluß gebracht. Enders, Kawerau, Flemming, Albrecht — wie da einer den andern abgelöst hat, das gemahnt an „die Fahne der Einundsechziger“. —

Was enthält nun der vorliegende letzte (18.) Band? Zuerst den Rest der Nachträge zu allen vorangehenden Bänden, die 17, 82 einsetzten. Dieser Rest (18, 1—108) umfaßt die Jahre 1537—1546. Es folgen S. 109—177 „Ergänzungen, vor allem undatierte Schriftstücke, und letzte Nachträge zu Band 17 und 18, also Berichtigungen und Ergänzungen zu den voranstehenden Nachträgen“. Damit ist das Werk, das ich von Band 13 ab als unübertrefflich bezeichnen möchte, auch für die ersten, noch mangelhaften Bände auf die Höhe gehoben worden. Beklagenswert bleibt nur noch die Lücke, daß in Band 1—11 die deutschen Lutherbriefe fehlen.

Um zu Band 18 ein paar minimale Bemerkungen machen zu können, muß man lange suchen. S. 3: Jo. Tirolosphus könnte vielleicht auch der Dramatiker Joh. Tirolf aus Kahla sein, wenn dieser auch erst 1538 in Wittenberg studierte (Holstein, Die Refor-

mation im Spiegelbilde der dramatischen Literatur, S. 83 f.; Archiv f. Gesch. d. deutschen Buchhandels 16 Nr. 675. 88). S. 6: Jakob Fuchs lädt 12. November 1544 Stephan Roth und Frau in Zwickau zur Hochzeit seiner Tochter Dorothea mit Peter Gengenbach auf Montag und Dienstag nach Katharinä nach Altenburg ein. S. 14 zu Sophonias Päminger vgl. Auktionskatalog N. F. 132 von Oswald Weigel in Leipzig (die Bemerkungen zu dieser Bibelinschrift Luthers stammen von Albrecht). S. 23: Witzels „Warer Bericht" auch in Freiburg i. Br., U. Vgl. Gregor Richter, Die Schriften Georg Witzels, bibliographisch bearbeitet, Fulda 1913, S. 126 Nr. 136. S. 78 lies: von Petrus Poach geschrieben. S. 97 zu Paul Tucher vgl. Zentralbl. f. Bibliothekssachen 39, 522. S. 137: Über das verlorene Klugsche Gesangbuch von 1529 vgl. W. A. 35 (bei Drucklegung unseres Bandes noch nicht erschienen, vgl. S. 165), 27. 31 ff. 320, über einen Einzeldruck des deutschen Tedeum (Nürnberg, Kunigunde Herrgott) ebd. 379 o. 458. Es ist aber wohl ein noch früherer gemeint, wenn Paul Greff in Zwickau 12. Februar 1525 den damals in Wittenberg studierenden Roth bittet, ihm zwei Exemplare „Te deum deutsch mit notenn" zu schicken (Archiv 16 Nr. 51). S. 149 Z. 10 lies: wörtlich.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Zur gefälligen Beachtung!

Die Herausgeberschaft der jährlich in 4 Heften erscheinenden „Theologischen Studien und Kritiken" liegt in den Händen des Herrn Geheimen Konsistorialrats Professors D. F. Kattenbusch in Halle a. S., Fasanenstraße 7; ihm zur Seite steht als zweiter Herausgeber Herr Geheimer Konsistorialrat Professor D. F. Loofs in Halle a. S.

Die für die „Theologischen Studien und Kritiken" bestimmten Einsendungen sind nur an den erstgenannten Herrn zu richten; Herr D. Loofs und die übrigen auf dem Titel genannten, bei dem Redaktionsgeschäft nicht unmittelbar beteiligten Herren sind mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren.

Nachträgliche Korrekturen, die zu stärkeren Eingriffen in den fertigen Satz nötigen, werden auf Kosten der Herren Verfasser ausgeführt.

Die Herren Verfasser erhalten (geheftet) 10 Abzüge ihrer Aufsätze. Honorar für die Verfasser zu zahlen, sehen wi[illegible] bis auf weiteres leider außer Stande.

Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha/Stuttgart.

Die Redaktion bittet, ihr **unaufgefordert** **keine** **Rezensionsexemplare** zu senden. Bücher, **ohne** Aufforderung eingeschickt, **können** **nicht** zurückgesandt werden.

Wertvolle Sonderhefte der Theologischen Studien und Kritiken

Melanchthonheft, Jahrgang 1912, 4. Heft Gm 6.—
(Das Heft enthält u. a. Flemming, Nachweis von Melanchthonbriefen: über 7000 Nummern)

Lutherana I, Jahrgang 1917, 3./4. Heft Gm 8.50
(7 Aufsätze, bes. Loofs, Der articulus et cadentis eccl., 98 S. und Albrecht, Luthers Erklärung des ersten Gebots, 75 S.)

Lutherana II, Jahrgang 1919, 3./4. Heft Gm 8.50
(7 Aufsätze, bes. Hardeland, ebenfalls Luthers Erklärung des ersten Gebots, 61 S.)

Lutherana III, Jahrgang 1920/21, 3./4. Heft Gm 8.50
(5 Aufsätze, bes. F. W. Schmidt, Der Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorlesung, 132 S.)

Neutestamentliche Forschungen, Jahrgang 1922, 1./2. Heft Gm 8.50
(8 Aufsätze, bes. Lehmann und Fridrichsen, 1 Kor. 13, eine christlich-stoische Diatribe, 41 S.)



Das nächste Sonderheft behandelt

Alttestamentliche Forschungen

und enthält u. a. einen Aufsatz von D. Budde über „Hosea" (6 Bogen)

Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha/Stuttgart